IRÉNIKON

Tome XXIX 2me trimestre 1956

La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église

D'APRÈS D'IMPORTANTS DOCUMENTS DE 1875

Pour donner aux documents que nous allons commenter ci-après tout le relief qu'ils méritent, et justifier le rappel que nous en faisons, plusieurs préambules sont nécessaires.

I. PRÉAMBULES

On sait que, depuis quelque trente-cinq ans, beaucoup de théologiens catholiques se sont émus en raison de la découverte de documents romains qui ont autorisé par privilège, au XVe siècle et plus tard, la collation des ordres majeurs, y compris le presbytérat, par des prélats ou de simples prêtres non dotés du caractère épiscopal. Des débats complexes s'en sont suivis sur la nature du sacerdoce et de l'épiscopat, débats qui à la vérité n'étaient point neufs, mais auxquels les découvertes récentes ont donné l'occasion de renouveler les positions des écoles. On peut ramener celles-ci, si nombreuses et si diverses qu'elles soient, à deux tendances générales, à deux polarisations : ou c'est l'épiscopat qui est le sacerdoce essentiel autour duquel gravite, en participation, le corps presbytéral, ou c'est le presbytérat qui a ce privilège, et contient alors l'essentiel du sacrement de l'Ordre, l'épiscopat n'étant plus qu'un presbytérat auréolé, ou même simplement, pour certains, le déploiement d'une juri-

diction non encore déliée dans le prêtre [1]. C'est ce dernier point surtout qui a été l'objet des spéculations récentes, en raison des découvertes mises à jour. Depuis le moyen âge, cependant, une opinion à peu près singulière de S. Jérôme, concernant l'identité foncière du presbytérat et de l'épiscopat, avait influé sur tout l'Occident [2]. On est d'accord pour reconnaître aujourd'hui en cette influence, peu en harmonie avec la tradition des autres Églises, l'argument historique qui a été le point de départ des opinions minimisantes concernant l'épiscopat depuis le moyen âge dans la théologie latine. C'est en raison de cette doctrine, par exemple, que non seulement des auteurs carolingiens comme Amalaire et le pseudo-Alcuin affirmaient l'identité des deux degrés de l'Ordre, mais encore que les grands scolastiques du XIIIe siècle, S. Albert le Grand, Alexandre de Halès, S. Bonaventure et S. Thomas — du moins suivant l'opinion la plus commune [3], — en étaient arrivés à considérer l'épiscopat comme n'étant pas un sacrement proprement dit [4].

1. On trouvera la littérature sur ce sujet rassemblée avec le plus de soin et le plus de détails dans l'article de J. BEYER S. J., *Nature et position du sacerdoce*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, avril 1954, p. 356 sv. Depuis lors, signalons, outre d'autres études citées occasionnellement plus loin, J. PONCIN, *Nature et signification du sacrement de l'Ordre*, dans les *Collectanea Mechliniensia*, juill. 1955, p. 397, W. BRIEVEN, *De Tweeledigheid van de hiërarchische Machten in de Kerk* (*ibid.*, p. 407 sv.), L. DEQUEKER, *De Zin van het sacramenteel Merkteken* (*ibid.*, p. 417 sv.), et G. GILLEMAN, *Bishop and Priest*, dans *The Clergy Monthly*, Janv.-Févr., 1956, p. 3-16.

2. Notamment *Epist. ad Evangelum*, PL, 22, 1193 sv. Saint Jérôme avait à protester contre l'allure de certains diacres romains qui, se disant directement rattachés à l'évêque, se considéraient comme égaux aux prêtres. Le saint leur fait remarquer que leur infériorité par rapport aux évêques est la même que celle qu'ils ont vis-à-vis des prêtres, parce que l'ordre de l'un et de l'autre, dit-il, est d'égale valeur, « *ad quorum preces Christi Corpus Sanguisque conficitur* ». Avant saint Jérôme, l'AMBROSIASTER, qui lui est presque contemporain, avait rencontré la même objection de la part des diacres romains, et l'avait réfutée de la même manière, en se fondant sur les écrits des apôtres. On a cru, et non sans raison, que saint Jérôme avait ce texte sous les yeux lorsqu'il écrivit contre la prétention des diacres (BARDY, *Ambrosiaster*, dans *Dict. Bibl. Suppl.*, I, 226). — Cfr sur ces textes, et sur ceux de Jérôme, J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, dans *Gregorianum*, 1er n° de 1955, p. 57 sv.

3. Cfr les précisions du P. BOUESSÉ, O. P., *Épiscopat et Sacerdoce*, II, dans *Rev. Sc. Rel.*, oct. 1954, p. 368 sv.

4. LÉCUYER, *l. c.*, p. 72 sv.

Depuis le concile de Trente la sacramentalité de l'épiscopat était redevenue une sentence à peu près commune, quoique avec des explications à nuances diverses [1], et l'opinion opposée ne conservait plus que quelques défenseurs dans l'école thomiste. Or, les découvertes dont nous avons parlé non seulement ont rendu vigueur à l'opinion médiévale, mais elles l'ont même fait apparaître aux yeux de certains dans une perspective tellement audacieuse que la notion traditionnelle d'épiscopat s'en est trouvée compromise. Il faut reconnaître que, circonscrits dans un débat essentiellement conceptuel où les notions de pouvoir d'Ordre et de juridiction, de sacramentalité et de non-sacramentalité, de validité et d'invalidité, font les frais à peu près exclusifs de toute argumentation, les théologiens ont bien du mal d'en sortir. Vraisemblablement, en se plaçant « non sur le plan des pouvoirs rituels de chaque prêtre en particulier, mais dans une perspective ecclésiale : le sacerdoce principe de croissance, d'organisation et d'unité du corps du Christ » [2] c'est-à-dire sous l'angle à la fois charismatique et collégial, on donnerait au débat une autre envergure et une autre orientation [3].

Quoi qu'il en soit, certains ont cru tout d'abord, parmi les théologiens récents, pouvoir nier l'authenticité des documents en question. Celle-ci, à mesure que de nouvelles pièces d'archives étaient produites, a fini par ne plus être discutée. D'autre part, les subterfuges imaginés pour expliquer cette autorisation (Abbés élevés à l'épiscopat, concession limitée à la présentation du candidat etc.) ont peine à se soutenir encore. Il faut admettre que la collation des ordres majeurs y compris le presbytérat — car c'est surtout de celui-ci qu'il s'agit — a été quelquefois accordée dans les dites conditions par la Curie romaine.

Peut-on en tirer des conclusions théologiques concernant le pouvoir épiscopal ? Peut-être, et plusieurs n'ont pas manqué de le faire. Indépendamment de toute déduction, et sans vouloir

1. Cfr E. Boularand, *La Consécration épiscopale est-elle sacramentelle ?* dans *Bull. de Litt. eccl.*, janv. 1953, p. 6.

2. D. B. Botte, « *Presbyterium* » *et* « *Ordo Episcoporum* », dans *Irén.*, 1er trim., 1956, p. 25.

3. *Irénikon* espère donner prochainement une étude sur cette question, amorcée déjà par celle de D. Botte, *l. c.*

nécessairement contester la validité des ordres éventuellement ainsi conférés, il est tout de même loisible de considérer cette licence comme en dehors de la tradition, et de lui reconnaître un caractère quelque peu abusif sur lequel nous reviendrons plus loin. Elle fut concédée pour la première fois, semble-t-il, à Rome durant le grand schisme (en 1400, sous Boniface IX), sans qu'on soit à même d'en déterminer la cause. Bien que la bulle de concession ait été révoquée trois ans plus tard, elle a pu constituer un précédent dans une chancellerie soucieuse de respecter les formes, et créer un embryon de jurisprudence, puisque, en 1417, Martin V concédait le même privilège. Ici également, c'est le concile de Trente qui, en définissant les fonctions du sacerdoce et de l'épiscopat, a sans doute mis un terme, sinon aux privilèges existants concernant le sous-diaconat et le diaconat — dont il a du reste limité l'usage, — du moins à de nouvelles collations [1]. On peut citer, depuis, l'un ou l'autre cas récent concernant le sous-diaconat : ce n'en sont pas moins des cas isolés et peu connus [2].

* * *

Il n'est pas rare dans l'histoire de l'Église que des usages autrement répandus que celui dont nous parlons aient été à certains moments considérés comme abusifs et aient cessé d'être admis. S. Jérôme a raconté dans la lettre à Évangélus citée plus haut qu'à Alexandrie, jusqu'au milieu du IIIe siècle, les prêtres avaient coutume de choisir l'un d'entre eux pour le placer en un rang plus élevé et le nommer évêque [3]. Le contexte même de S. Jérôme et surtout une lettre de Sévère d'Antioche retrouvée il n'y a pas bien longtemps [4], semblent bien nous montrer qu'il s'agissait là d'une véritable collation de l'épiscopat par un collège presbytéral. Les arguments qu'on a cru pouvoir faire valoir contre ce fait permettent en tous cas d'affirmer avec certitude

1. *Sess.* XXIII, ch. 5.

2. BEYER, *l. c.*, p. 366, n. 18. Rectifier : c'est en 1916 et non en 1906 que cette concession a été accordée. A noter que, sur le sous-diaconat, l'opinion des théologiens a toujours été très divisée.

3. *L. c.*, 1194.

4. F. CABROL, *Alexandrie*, Élection du Patriarche, dans *DAL*, I, 1206.

« qu'au IVe siècle et dans la suite une tradition s'était établie qui a pris une certaine consistance, d'après laquelle on a cru qu'à l'origine les évêques d'Alexandrie étaient élus et sacrés par le collège des prêtres »[1], usage qui a été abandonné ensuite et remplacé par l'obligation de recourir à des évêques.

D'autre part, les historiens modernes ont cru pouvoir généraliser quelque peu la coutume alexandrine. « Cet état de choses, dit Mgr Duchesne, remontait sans doute à un temps où l'Égypte n'avait d'autre Église que celle d'Alexandrie ; il ne serait pas étonnant que la même situation eût porté les mêmes conséquences à Antioche, à Rome, à Lyon[2], partout où les Églises locales avaient un ressort extrêmement étendu »[3].

Quoi qu'il en soit, très tôt dans l'Église, la seule manière normale et sûre de procéder à la vacance d'un siège fut de recourir aux évêques voisins pour conférer à l'élu la consécration épiscopale. A une hypothétique collégialité presbytérale, s'est donc substituée, d'une manière uniforme, une collégialité d'évêques pour exercer cette fonction. Toute autre manière est devenue suspecte, et n'offre plus les garanties requises par les canons. La législation a évolué ici avec une fermeté exclusive. Il y a toujours eu dans l'Église, surtout à partir des premiers conciles, un certain tutiorisme dans la formulation des doctrines et dans la collation des pouvoirs venus des apôtres, tutiorisme fondé non pas sur un scrupule, mais tout simplement sur le respect et la valeur sacrée des choses reçues. C'est à notre avis par un semblable sentiment tutioriste de discrète et religieuse prudence, que les cas dont nous avons parlé plus haut relativement à la collation des ordres majeurs ne se sont pas multipliés et n'ont plus guère été accordés depuis le concile de Trente[4].

1. *Ibid.*, 1206.

2. Sur le cas de l'Église de Lyon, cfr l'étude de E. MOLLAND, *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession,* dans *The Journal of Eccl. Hist.*, I, 1950, p. 12 sv.

3. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église,* t. I (éd. 1923), p. 94.

4. De fait l'ordination sacerdotale ne figure que dans les deux documents mentionnés. Les autres cas connus concernent parfois le sous-diaconat exclusivement, ce qui ne cause ni grand préjudice ni grande objection aux opinions des théologiens, le sous-diaconat étant considéré comme un ordre mineur dans les Églises orientales. Quant au diaconat, dont la

Il y a peu de chance en somme, surtout pour le presbytérat et même le diaconat, qu'on puisse jamais les ressusciter.

Concomitamment à l'usage de l'épiscopat monarchique universel au moins depuis le IVe siècle — et existant antérieurement en beaucoup d'endroits — le prestige des évêques dans l'Église était allé croissant. Il s'est frayé un chemin peu à peu. Au IIe siècle, S. Ignace d'Antioche, en des pages célèbres, en avait fait la théologie [1], et lorsque les premières fluctuations furent passées, l'évêque fut considéré tout simplement comme le successeur attitré de l'Apôtre, celui en qui résidait la plénitude des pouvoirs reçus du Christ, étant constitué le chef de son Église. Beaucoup de listes épiscopales cherchent ainsi à remonter la filière pour en arriver au premier qui fut établi par un apôtre, dont il était le remplaçant pour conduire au Christ son troupeau, rompre l'eucharistie, diriger les assemblées, pourvoir à la continuité du groupe et servir de lien avec les autres Églises.

La notion devenue classique de l'épiscopat, c'est celle-là. C'est elle qui, à partir d'un certain moment, a recueilli tous les suffrages, et a été recouverte par le consentement unanime des Pères. On la retrouve absolument partout, et nulle part, sauf en Occident, les théologiens n'ont cherché à l'identifier avec une fonction inférieure. Dans les Églises orientales, les discussions hiérarchiques se sont généralement localisées à un autre degré, lorsqu'il s'agissait de déterminer le rôle des métropolitains et des patriarches. La pluralité des grands sièges et la constitution de celui de Constantinople, les immenses chrétientés dépendantes des anciennes Églises ont été l'occasion de conflits, d'oppositions, de revendications diverses, de schismes parfois. Mais

collation avait été spécialement concédée aux abbés cisterciens, il faut reconnaître qu'il a perdu depuis longtemps dans notre Église les caractères propres de son ancienne fonction, et que, exercé dans des monastères strictement clôturés, il y a surtout un rôle décoratif et liturgique, n'engageant nullement dans le ministère. On ne peut négliger cette considération.

1. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, éd. Camelot (« Sources chrétiennes », 10), p. 51 sv., 71 sv., 127 sv. Ces textes sont trop souvent cités pour qu'il soit nécessaire de les reproduire ici. Cfr notamment *L'Évêque et son Église* (« Cahiers de la Pierre-qui-vire », nº 8, 1955), p. 17 sv., etc. BOTTE, *Irén.* 1956, p. 6. A la théologie de saint Ignace de l'évêque « représentant du Christ dans son Église », s'est imposée ensuite d'une manière plus universelle celle de l'évêque successeur de l'Apôtre.

on a toujours considéré que les archevêques et les patriarches n'avaient qu'une prééminence due à un fait historique, ce fait fût-il l'apostolicité directe d'un siège important, comme Alexandrie ou Antioche [1]. La fonction essentielle, foyer et centre de la hiérarchie inférieure d'une Église, a toujours été l'épiscopat autour duquel tout gravite, qui est principe de l'unité du diocèse, et dont le caractère dépasse en tous points celui des clercs de moindre rang.

En Occident, ces discussions patriarcales n'existaient pas. Il n'y avait qu'un seul siège apostolique, celui de Rome, qui avait fait valoir très tôt son privilège théologal fondé surtout sur *Matth.* 16, 18 : « Tu es Pierre et sur cette pierre... », et développé progressivement par la tradition romaine. Cependant, tout en poussant à différentes époques à une plus grande centralisation des évêchés autour du siège de Pierre, spécialement lorsque la réforme de l'Église exigeait l'exercice plus grand d'un pouvoir énergique, l'Église de Rome, autant sinon plus que les autres Églises, a toujours, dans les documents de son magistère, manifesté avec une égale fermeté l'institution divine de l'épiscopat, et la réalité de la succession apostolique de chacun des évêques, chefs d'Églises.

Aussi n'est-ce pas sans un certain malaise que plusieurs théologiens [2], et surtout des évêques [3], ont constaté la tendance récente à spéculer sur des conclusions trop générales tirées des documents d'archives que nous avons signalés, pour mettre

1. On ne pourrait arguer contre cette affirmation en faisant valoir certains chapitres d'ouvrages patristiques tardifs à allégories recherchées qui veulent faire remonter à des actes de la vie du Christ l'institution de tous les ordres et de tous les degrés, depuis le lectorat jusqu'au patriarcat, comme *La perle précieuse, traitant des sciences ecclésiastiques* d'IBN SABA, auteur monophysite égyptien du XIII[e] siècle (P. O., X, 16, 661). Encore faut-il remarquer que même dans cet ouvrage les ordres ne sont qu'au nombre de sept, car les trois derniers (sur les dix mentionnés), c'est-à-dire patriarche, évêque et métropolitain « n'en font qu'un ». — Cfr d'autres textes similaires cités par LÉCUYER, *l. c.*, p. 75 note.

2. Notamment LÉCUYER *(l. c.)*, et B. BOULARAND *(l. c.)*.

3. Spécialement Mgr GUERRY, archevêque de Cambrai, *L'Évêque*, Paris, 1954, p. 126-127 et Mgr CHARUE, évêque de Namur, *Problèmes du clergé diocésain*, étude complémentaire, dans les *Mandements du diocèse de Namur*, t. II, n° 43 (1954), p. 321 sv.

en question la « plénitude du sacerdoce » dans la personne de l'évêque [1]. Puisque les prêtres peuvent conférer tous les ordres, les évêques ne sont donc pas ce qu'on croyait qu'ils étaient autrefois. A l'encontre de cette nouvelle minimisation de la valeur de l'épiscopat, une saine réaction semble émaner de la conscience de l'Église. L'exagération contre laquelle elle s'élève rappelle d'une certaine manière les tendances, peu nuancées, réprouvées tant par les évêques que par le Pape à l'époque du concile du Vatican [2]. Elle donne raison, en grande partie, à l'objection

1. Ce n'est pas sans étonnement que plusieurs ont lu dans un article récent la phrase suivante : « Certains prédicateurs magnifient chez eux (les évêques) la *plénitude du sacerdoce*. L'expression n'est peut-être pas aussi exacte qu'on le croit d'ordinaire. Les faits ne nous obligent-ils pas à revoir ce vocabulaire ? » (J. BEYER, *l. c.*, p. 368. Du même, même phrase, mais plus affirmative, dans *Les Instituts séculiers*, Bruges, 1954, p. 157 ; du même, encore, même remarque, dans *Pouvoir d'Ordre et missions apostoliques*, dans *Bijdragen*, 1954, I, p. 33). Ce ne sont pas seulement les prédicateurs qui parlent ainsi, et ce n'est point là une exagération d'éloquence : c'est la doctrine habituelle des théologiens et des canonistes. Ouvrons au hasard le premier manuel de Droit canonique qui nous tombe sous la main : *(Episcopus definitur)* « Ille... qui recepit sacerdotii plenitudinem, quatenus a Christo ad regimen ecclesiasticum institutam... » (BOUIX, *De Episcopo*, t. I, p. 93, cité par D. CRAISSON, *Manuale totius juris canonici*, t. I, Paris, 1865, p. 473). — De la lecture de la récente étude de Mgr ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des Papes et les documents liturgiques du moyen âge* (*Rev. Sc. rel.*, 1947, p. 90 sv.), le P. CONGAR a déduit : « Ce fait liturgique (consécration épiscopale d'un pape fait de la même manière, qu'il fût prêtre ou diacre) semble entraîner au moins cette conclusion que l'épiscopat *est* le sacrement d'Ordre lui-même en son état de plénitude » (*Faits, problèmes et réflexions à propos du Pouvoir d'Ordre et des rapports entre le presbytérat et l'Épiscopat*, dans *La Maison-Dieu*, nº 14 (1948), p. 128, *Addendum*).

2. « Nous ne devons pas être étonnés, lisions-nous récemment encore, de voir que peu à peu ce que les évêques ont été autrefois dans leurs diocèses, aujourd'hui ce sera le pape qui prendra cette mission en main, car il ne serait pas bon pour l'Église et pour le monde que dans tous les évêchés et dans chaque évêché il y ait des positions différentes et parfois contradictoires. Si l'Église veut rester une dans un monde qui s'unifie, il faut que la papauté parle, qu'elle parle souvent et qu'elle dirige tout. Et voilà pourquoi ce XX[e] siècle est une nouvelle aurore dans l'Église, une aurore d'une ère nouvelle, d'une ère pontificale, comme il est également l'aurore d'un monde universel, d'une société internationale, et, comme les États disparaîtront, les évêchés perdront de leur souveraineté laissant à Pierre et à ses successeurs la direction générale de tout le mouvement catholique, de toute l'action catholique, de tout l'apostolat ». (J. BEYER, *Le Souverain Pontife, centre vital et unité de l'Église*, dans « *Ut Regnet...* », *Vivre avec l'Église*, Texte des Conférences données au Congrès des dirigeantes de la

que nous font souvent les théologiens de l'Église orthodoxe d'avoir pratiquement supprimé l'épiscopat dans l'Église, et d'avoir ainsi altéré le dépôt apostolique. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir figurer dans cette revue une mise au point concernant la propagation de ces idées.

* * *

Nous croyons qu'il n'y a pas de meilleur moyen pour le faire, que de reproduire *in extenso* un document très important que l'Épiscopat allemand, approuvé hautement par le Pape Pie IX, fit paraître cinq ans après le concile du Vatican, et qui a eu pour effet alors de libérer la conscience catholique d'une gêne au moins aussi grave que celle que quelques-uns ressentent aujourd'hui.

Il est notoire que plusieurs théologiens du concile, même parmi les modérés, craignaient que certains infaillibilistes de l'époque n'aient tendance à « effacer les évêques et absorber leurs droits dans la juridiction suprême du pape », au risque de « modifier ainsi la constitution divine de l'Église »[1]. De ce chef, au cours des débats conciliaires, un paragraphe nouveau avait été ajouté au chapitre III de la constitution *Ecclesia Christi,* afin d'insister sur le pouvoir des évêques, qui « *posés par le Saint Esprit,* (Act. 20/28), sont les successeurs des apôtres, et les véritables pasteurs de leur peuple »[2]. Il fallait en effet prendre position contre une « incompréhension erronée de la doctrine classique de l'infaillibilité personnelle par suite des exagérations des néo-ultramontains, dont certains allaient jusqu'à opposer nettement le pape à l'Église, et à envisager le cas où le pape demeurerait seul du côté de la vérité ; enfin et peut-être surtout il fallait « éviter » l'impression de voir l'autorité divine de l'épiscopat en danger ... ce qui pouvait sembler justifié par le fait qu'il n'était pas fait mention de l'épiscopat dans le schéma sur l'Église »[3].

Croisade eucharistique en août 1955 à Nivelles. Numéro spécial du bulletin mensuel des dirigeants de la Croisade, 24e année, nº 2, nov. 1955, p. 38).

1. *Journal* de M. ICARD, cité par R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX,* Paris, 1952, p. 342.

2. DENZINGER-BANWAERT, *Enchiridion,* nº 1828 ; Cfr R. AUBERT, *l. c.,* p. 352.

3. *Ibid.,* p. 328.

Ces tendances existaient donc effectivement. Le concile une fois terminé elles ne cessèrent pas, malgré les précautions prises, et plus d'une fois les chefs d'Églises durent intervenir pour empêcher qu'elles ne prévalussent.

Bismarck, que les définitions conciliaires avaient poussé à bout, avait émis le 14 mai 1872 une dépêche circulaire qui était demeurée le secret des chancelleries pendant plus de deux ans, faisant observer que les déclarations du concile entraînaient des conséquences très graves pour les relations entre le pape et les chefs d'États, et que la situation des évêques en était complètement changée.

Cette dépêche parut au moniteur officiel à la fin de 1874 ou tout au début de 1875. Les évêques allemands ripostèrent aussitôt, tous d'un commun accord, considérant que les affirmations qui figuraient dans la dépêche leur donnaient le droit et l'obligation de redresser d'énormes erreurs concernant la structure de l'Église.

* * *

La lettre fit, durant le mois de janvier, le tour des évêchés de Cologne, Breslau, Strasbourg, Limbourg, Mayence, Paderborn, Kulm, Trèves, Osnabruck, Fribourg, Ermeland, Rottenburg, Munster, Hildesheim, Fulda, et recueillit ainsi quinze signatures ; elle alla ensuite en Bavière, au début de février, à Munich, Passau, Ratisbonne, Augsbourg, Eichstätt, Wurzbourg, Spire, Bamberg, et s'augmenta de huit autres signatures. En tout, vingt-trois signatures d'évêques, la plupart Pères du concile du Vatican, la totalité, en somme, de l'Épiscopat allemand. Le document parut en février.

Cette lettre, venant ainsi après le concile, dont elle est pour ainsi dire un complément et un commentaire des plus autorisés, est un document de toute première valeur. On l'a quelquefois citée au cours de ces dernières années [1], mais il nous a paru oppor-

1. On peut trouver la traduction française de tous ces documents dans la *Revue Générale*, 1875 (t. I), pp. 354-356 et 477-478 (bref de Pie IX), et dans le t. XII des *Œuvres complètes de S. É. le Cardinal Dechamps*, Malines, s. d., p. 133-142 d'où nous l'extrayons. — La lettre des évêques allemands

tun de la reproduire ici entièrement, car elle constitue peut-être, en raison de son approbation pleine et entière du Souverain Pontife, et de l'écho qu'elle recueillit dans l'Épiscopat d'autres pays, comme on le verra plus loin, l'argument le plus fort qui ait jamais été produit dans la tradition catholique contre toute tendance à minimiser les droits et la valeur de l'épiscopat.

Les allusions développées relatives à certains points de la politique d'alors n'empêcheront nullement le lecteur d'en dégager l'essentiel pour la question qui nous occupe, et il vaut mieux livrer le texte dans sa totalité que d'en donner des extraits, comme on s'est souvent contenté de le faire. Derrière les faits qui ont suscité cette réaction, et à côté des paroles qui sont dites pour les juger, il y a des affirmations dogmatiques de portée universelle. Ce sont celles-là qui nous frapperont le plus, et qu'il faut retenir.

II. Déclaration de l'Épiscopat allemand de 1875

« L'*Indicateur de l'État* a publié il y a peu de temps une dépêche circulaire de M. le chancelier de l'empire, prince de Bismarck, datée du 14 mai 1872, et relative au futur conclave. D'après la déclaration expresse de l'*Indicateur*, cette dépêche était la base de tous les documents relatifs à la politique ecclésiastique souvent mentionnés dans le procès du comte d'Arnin [2] et qui ont été soustraits à la publicité.

Cette dépêche part de cette hypothèse que « par le Concile du Vatican, et par ses deux plus importantes décisions, sur l'infaillibilité et la juridiction du Pape, la situation de celui-ci vis-à-vis des puissances est changée entièrement ». Elle conclut que « l'intérêt que

a été publiée presque intégralement dans *Irénikon*, mai-juin 1928, p. 231 sv. et reproduite en partie dans l'étude de D. L. Beauduin, *L'Unité de l'Église et le concile du Vatican*, dans *Église et Unité*, Lille, 1948, p. 23 sv. — Depuis lors, on y a fait allusion à diverses reprises.

1. Cfr le texte original allemand de cette déclaration en appendice à cet article, p. 143 sv.

2. Le comte d'Arnim avait été ambassadeur de Prusse auprès du Saint-Siège depuis 1864 jusqu'après le Concile, contre lequel il mena une opposition des plus farouches. Si Bismarck l'avait écouté, on aurait passé aux actes bien avant le *Kulturkampf*. Cfr G. Goyau, *Arnim* (Harry, comte d') dans *DHE*, IV, p. 537 sv.

les gouvernements avaient à un conclave s'était par là singulièrement accru et avait donné à leur droit d'immixtion une base d'autant plus solide ».

Ces conséquences sont aussi peu justifiées que les prémisses sont mal fondées. La haute importance de cette dépêche et la conclusion qu'on peut en tirer, sur les principes qui guident la chancellerie allemande dans la manière de traiter les affaires ecclésiastiques, donnent à l'Épiscopat allemand le droit et lui font un devoir d'opposer, dans l'intérêt de la vérité, une déclaration publique aux données erronées contenues dans cette dépêche. Cette dépêche prétend que les décisions du Concile du Vatican entraînent les conséquences suivantes :

1. — *Le Pape peut s'arroger dans chaque diocèse les droits épiscopaux et substituer son pouvoir épiscopal.*

2. — *La juridiction épiscopale est absorbée par la juridiction papale.*

3. — *Le Pape n'exerce plus, comme par le passé, certains droits réservés, déterminés, mais il est dépositaire du pouvoir épiscopal plein et entier.*

4. — *Le Pape remplace, en principe, chaque évêque individuellement.*

5. — *Il ne dépend que du Pape de se mettre dans la pratique et à tout moment à la place de l'évêque vis-à-vis des gouvernements.*

6. — *Les évêques ne sont plus que les instruments du Pape, ses fonctionnaires sans responsabilité propre.*

7. — *Les évêques sont devenus, vis-à-vis des gouvernements, les fonctionnaires d'un souverain étranger, et à la vérité, d'un souverain qui, en vertu de son infaillibilité, est un souverain parfaitement absolu, plus que n'importe quel monarque absolu du monde* [1].

Toutes ces thèses manquent de fondement, et sont en contradiction certaine avec le texte et le sens des décisions du Concile du Vatican, texte et sens publiés et déclarés par le Pape, l'Épiscopat et les représentants de la science catholique.

Sans doute les décisions du Concile portent que le pouvoir de juridiction ecclésiastique du Pape est : *potestas suprema, ordinaria et immediata*, une suprême puissance de gouvernement donnée au Pape par Jésus-Christ Fils de Dieu dans la personne de saint Pierre

1. Les sept propositions ne sont pas numérotées dans le texte allemand. Nous l'avons fait pour la facilité des références dans le commentaire qui suit.

qui s'étend directement sur l'Église tout entière, par conséquent sur chaque diocèse et sur tous les fidèles, afin de conserver l'unité de la foi, de la discipline et du gouvernement de l'Église, et nullement une simple attribution consistant en quelques droits réservés.

Mais ce n'est point là une nouvelle doctrine, c'est une vérité reconnue de la foi catholique et un principe connu du droit canon, une doctrine récemment expliquée et confirmée par le Concile du Vatican, d'accord avec les décisions des Conciles œcuméniques antérieurs, contre les erreurs des gallicans, des jansénistes et des fébroniens [1]. D'après cette doctrine de l'Église catholique, le Pape est évêque de Rome, mais non évêque d'un autre diocèse ni d'une autre ville ; il n'est ni évêque de Breslau, ni évêque de Cologne, etc. Mais en sa qualité d'évêque de Rome, il est en même temps Pape, c'est-à-dire le pasteur et chef suprême de l'Église universelle, chef de tous les évêques et fidèles, et son pouvoir papal doit être respecté et écouté partout et toujours, et non pas seulement dans des cas spéciaux et exceptionnels. Dans cette position, le Pape doit veiller à ce que chaque évêque remplisse son devoir dans toute l'étendue de sa charge. Si un évêque en est empêché, ou si un besoin quelconque s'en fait sentir, le Pape a le droit et le devoir, non en sa qualité d'évêque du diocèse, mais en celle de Pape, d'ordonner tout ce qui est nécessaire pour l'administration du diocèse. Jusqu'à présent, tous les États européens ont reconnu ces droits pontificaux comme faisant partie de la constitution de l'Église catholique. Dans leurs négociations avec le Saint-Siège ils ont toujours considéré le Pape comme le véritable chef de toute l'Église catholique, des évêques aussi bien que de tous les fidèles, et non point comme le simple dépositaire de certains droits réservés.

Les décisions du Concile du Vatican ne fournissent pas l'ombre d'un prétexte à prétendre que le Pape est devenu par elles un souverain absolu et, en vertu de son infaillibilité, un souverain parfaitement absolu plus que n'importe quel monarque absolu du monde.

D'abord, le domaine de la puissance ecclésiastique du Pape est

1. Il faut noter que les définitions du concile du Vatican concernant le Pape sont surtout l'effet d'une série de débats doctrinaux qui se sont produits en Occident, et dont l'origine remonte aux discussions du XIVe siècle relativement à la supériorité du concile sur le Pape. La dernière étape de ces luttes est liée en effet au jansénisme, au fébronianisme et au gallicanisme. Cfr sur cette question les pages remarquables de A. G. MARTIMORT dans *Le Gallicanisme de Bossuet* (Paris, 1953), ch. I.

essentiellement différent de celui sur lequel s'étend la souveraineté temporelle des monarques ; aussi les catholiques ne contestent nullement l'entière souveraineté de leur prince sur le terrain civil. Abstraction faite de tout cela, on ne peut pas non plus appliquer au Pape la qualification de monarque absolu en matière ecclésiastique ; parce que lui-même est soumis au droit divin, et il est lié aux dispositions tracées par Jésus-Christ à son Église. Il ne peut pas modifier la constitution donnée à l'Église par son divin Fondateur, comme un législateur temporel peut modifier la constitution de l'État. La constitution de l'Église est basée dans tous ses points essentiels sur une ordonnance divine et demeure hors de l'atteinte de l'arbitraire humain. C'est en vertu de cette même institution divine, sur laquelle repose la Papauté, que l'épiscopat est établi. Lui aussi a ses droits et ses devoirs en vertu de cette institution, donnée par Dieu même, que le Pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer. C'est donc une erreur complète de croire que par les décisions du Concile du Vatican « la juridiction papale absorbe la juridiction épiscopale », que le Pape a « remplacé en principe individuellement chaque évêque », que les évêques ne sont plus « que les instruments du Pape, et ses fonctionnaires sans responsabilité propre ». D'après la constante doctrine de l'Église, telle que le Concile du Vatican l'a du reste expressément déclarée, les évêques ne sont pas de simples instruments du Pape et ne sont pas des fonctionnaires pontificaux sans responsabilité personnelle, mais « institués par le Saint-Esprit et mis à la place des apôtres ils paissent et régissent, en leur qualité de vrais pasteurs, les troupeaux qui leur sont confiés » [1].

De même que pendant les dix-huit siècles antérieurs de l'histoire de l'Église, la primauté du Pape, placé à côté et au-dessus de l'Épiscopat également institué par Jésus-Christ, en vertu d'une investiture divine, a constamment existé dans l'organisme de l'Église et a travaillé à son salut, ainsi en sera-t-il à l'avenir.

Et de même que le droit qu'a eu, en tous temps, le Pape d'exercer dans tout le monde catholique sa puissance ecclésiastique de gouvernement, n'a point conduit à rendre illusoire l'autorité des évêques, ainsi la définition nouvelle de l'ancienne doctrine catholique n'autorise pas davantage cette crainte pour l'avenir. N'est-il pas notoire que, depuis le Concile, tous les diocèses du monde ont été gouvernés et administrés par leurs évêques de la même manière que par le passé ?

1. *Conc. Vatic., Const. « Ecclesia Christi »*, c. 3.

En ce qui concerne l'affirmation que les évêques sont devenus par suite des décisions du Concile du Vatican des fonctionnaires pontificaux sans responsabilité personnelle, nous pouvons hardiment la démentir. Ce n'est pas dans l'Église catholique qu'est admis le principe immoral et despotique que l'ordre d'un supérieur dégage sans restriction la responsabilité personnelle.

Enfin l'assertion que le Pape est devenu, « en vertu de son infaillibilité, un souverain parfaitement absolu », repose sur une idée complètement fausse du dogme de l'infaillibilité papale. Comme le Concile du Vatican l'a déclaré en termes clairs et nets, et comme cela résulte de la nature même de la chose, l'infaillibilité n'appartient exclusivement qu'au suprême pouvoir d'enseignement du Souverain Pontife, et ce pouvoir s'étend exactement sur le même domaine que l'infaillible enseignement de l'Église, et il est lié au contenu de la Sainte Écriture et à la Tradition, aussi bien qu'aux décisions doctrinales données antérieurement par l'enseignement de l'Église.

Ainsi dans l'exercice du pouvoir du Pape, absolument rien n'a été changé. Et par conséquent l'opinion que la position du Pape par rapport à l'épiscopat a été altérée par les décisions du concile du Vatican, apparaît comme complètement sans fondement. Il en résulte que la conséquence tirée de cette hypothèse, par laquelle on prétend que la position du Pape par rapport aux gouvernements a été altérée par ces mêmes décisions, perd également toute base et tout appui.

Nous ne pouvons pas manquer d'exprimer notre regret profond en voyant que, dans la dépêche circulaire, la chancellerie impériale a uniquement formé son jugement sur des affaires catholiques d'après les affirmations et les hypothèses de quelques ex-catholiques ouvertement rebelles à l'Épiscopat tout entier et au Saint-Siège, ainsi que d'après celles d'un certain nombre de docteurs protestants. Ces affirmations et ces hypothèses ont été expressément repoussées et réfutées à maintes reprises par le Pape et par les évêques, ainsi que par les théologiens et canonistes catholiques.

En notre qualité de représentants légitimes de l'Église catholique dans nos diocèses, nous avons le droit de demander que l'on nous écoute du moment qu'il s'agit d'une appréciation des principes et des doctrines de notre Église, et, tant que nous conformons nos actions à ces principes et à ces doctrines, on doit nous accorder créance.

En rectifiant par la présente déclaration l'exposition erronée de

la doctrine catholique de la dépêche circulaire de M. le Chancelier, nous ne sommes nullement disposés à discuter les déductions ultérieures de cette dépêche relativement au futur conclave.

Nous croyons pourtant de notre devoir de protester hautement et solennellement contre cette tentative d'attaque à la pleine liberté et à l'indépendance de l'élection du chef de l'Église catholique. Nous faisons observer qu'il n'appartient qu'à l'autorité de l'Église en tout temps de se prononcer sur la validité d'une élection papale, et qu'à la décision de l'Église, les catholiques de toutes les nations et de l'Allemagne aussi se soumettront sans réserve »[1].

Suivent les signatures des 23 prélats qui composent la hiérarchie catholique en Allemagne[2].

1. Les évêques anglais ont reproduit ces paroles de leurs confrères allemands « pour dévoiler de graves erreurs, d'où les ennemis de la foi catholique tirent aujourd'hui partout des conclusions destructives de la liberté de l'Église » (Card. DECHAMPS, *l. c.*, p. 133). Le cardinal Dechamps, archevêque de Malines, fit la même chose dans un document paru en mai 1875 (*l. c.*, p. 133-142), publiant *in extenso* la lettre des évêques allemands et l'approbation de Pie IX. Il ajoutait : « Cette solennelle approbation ... est d'une extrême importance à l'heure où nous sommes, et elle a une double portée. D'un côté elle confond les ennemis de l'Église... D'un autre côté, cette approbation pontificale éclairera parmi les amis de l'Église, ceux dont la science n'égale pas le zèle, et qui ont fourni, sans le vouloir, des armes à leurs ennemis, en donnant parfois aux constitutions du Concile du Vatican un sens outré et déclaré faux par le suprême gardien de la foi » (*Ibid.*, 142). Il s'agissait d'exagérations concernant la personne même du Souverain Pontife, commises par certains ultramontains fanatiques.

2. Voici la liste des signataires : Mgr Paul MELCHERS, archevêque de Cologne, Mgr Henri FÖRSTER, prince-évêque de Breslau, Mgr André RAESS, évêque de Strasbourg, Mgr Pierre-Joseph BLUM, évêque de Limbourg, Mgr Guillaume-Emmanuel DE KETTELER, évêque de Mayence, Mgr Conrad MARTIN, évêque de Paderborn, Mgr Jean DE MARWITZ, évêque de Kulm, Mgr Mathieu EBERHARD, évêque de Trèves, Mgr Lothaire KEIBEL, évêque de Leuca, Administrateur de Fribourg-en-Brisgau, Mgr Philippe KREMENTZ, évêque de l'Ermeland, Mgr Charles-Joseph de HÉFELÉ, évêque de Rottenbourg, Mgr Jean-Bernard BRINKMANN, évêque de Munster, Mgr Guillaume SOMMERWECK, évêque de Hildesheim, M. HAHNE, administrateur de l'évêché de Fulda. — Mgr Grégoire DE SCHEER, archevêque de Munich, Mgr Henri DE HOFSTÄTTER, évêque de Passau, Mgr Ignace DE SENESTRÉY, évêque de Ratisbonne, Mgr Pancrace DINKEL, évêque d'Augsbourg, Mgr François-Léopold DE LEONROD, évêque de Eichstätt, Mgr Jean-Valentin DE REISSMANN, évêque de Würzbourg, Mgr Daniel-Boniface HANEBERG, évêque de Spire, M. FELLNER, vicaire capitulaire de Bamberg. Dix-huit parmi ceux-ci étaient d'anciens Pères du concile.

III. Interventions de Pie IX

Dès sa parution, ce document massif fut jugé par certains journaux comme une falsification plus ou moins discrète de la véritable pensée du concile. Aussitôt, Pie IX le munit d'un bref approbateur, daté du 2 mars, dont voici le texte [1].

Pie IX, pape,

Vénérables Frères, salut et bénédiction apostolique,

L'admirable fermeté d'âme qui dans le combat pour la défense de la vérité, de la justice et des droits de l'Église, ne craint ni la colère des puissants, ni leurs menaces, ni la perte des biens, ni même l'exil, la prison et la mort, et qui a été la gloire de l'Église du Christ dans les siècles passés, est toujours restée depuis lors son caractère distinctif et la preuve évidente qu'en cette Église seule se trouve la vraie et noble liberté dont le nom retentit aujourd'hui partout, mais qu'en réalité on ne rencontre nulle part.

Cette gloire de l'Église, vous l'avez de nouveau maintenue, Vénérables Frères, lorsque vous avez entrepris d'exposer le véritable sens des décrets du concile du Vatican artificieusement dénaturé dans une circulaire qui a été rendue publique, et que vous avez ainsi empêché que les fidèles ne se forment de fausses notions et qu'une odieuse falsification ne donne occasion d'entraver la liberté du choix d'un nouveau pontife.

Votre déclaration collective se distingue tellement par sa clarté et son exactitude qu'elle ne laisse rien à désirer, qu'elle a été pour nous la cause d'une grande joie, et qu'il n'est nul besoin que nous y ajoutions quelque chose. Mais les assertions mensongères de certaines feuilles périodiques exigent de Nous un témoignage plus solennel de notre approbation, car, afin de maintenir les assertions par vous réfutées de la susdite circulaire, elles ont eu l'audace de refuser d'ajouter foi à vos explications, prétextant que votre interprétation des décrets du concile n'était qu'une interprétation adoucie et qu'elle ne répondait aucunement aux intentions de ce Siège apostolique.

Nous réprouvons de la manière la plus formelle cette supposition perfide et calomnieuse. Votre déclaration donne la pure doctrine catholique, et par conséquent celle du Saint Concile et de ce Saint

1. Adressé « *ad Germaniae Archiepiscopos, Episcopos etc.* » — Cfr le texte original latin, plus loin, p. 148.

Siège, parfaitement établie et clairement développée par des arguments évidents et irréfutables, de façon qu'elle démontre pour tout homme de bonne foi que, dans les décrets incriminés, on ne trouve absolument rien qui soit nouveau ou qui change quelque chose aux relations ayant existé jusqu'à présent, ou qui pourrait fournir un prétexte pour opprimer plus encore l'Église ou entraver l'élection d'un nouveau pontife.

En ce qui concerne ce dernier point, vous avez (Nous ne voulons point le passer sous silence) vous avez agi avec une prudence toute particulière, alors que, sans entrer dans aucune digression, vous déclarez solennellement que vous rejetez à l'avance tout ce qui pourrait gêner en quelque manière la libre élection du chef de l'Église, et vous affirmez nettement que c'est seulement à l'Autorité de l'Église qu'il appartient de décider de la validité de l'élection accomplie.

Cette terrible tempête qui, dans le monde entier, attaque et accable l'Église, la maîtresse de la vérité, ne peut être attribuée à d'autres causes qu'aux erreurs que l'éternel ennemi de Dieu et des hommes répand partout afin de tout bouleverser. Et puisque c'est contre l'erreur, cette source de tous les maux, que nous devons diriger nos armes, continuez donc, Vénérables Frères, de la signaler et de la combattre, quel que soit le masque sous lequel elle puisse se cacher, comme vous l'avez déjà fait par votre excellente déclaration.

Il est impossible, en effet, que ceux dont l'intention est droite ne soient point éclairés par les rayons de la vérité, alors surtout que votre noble constance leur donne un nouvel éclat. L'erreur, au contraire, une fois mise au jour et réfutée avec tant de force, ne peut échapper à sa ruine finale.

Puisse la divine miséricorde accorder bientôt cette grâce à l'Église opprimée et au monde, et puissiez-vous en trouver un avant-coureur dans la Bénédiction Apostolique que Nous donnons, comme gage de notre affection toute particulière et du plus profond de Notre cœur, à chacun de vous, Vénérables Frères, et à tous vos diocésains.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 2 mars de l'année 1875, la vingt-neuvième de notre Pontificat.

Pie IX, pape.

Pie IX s'anima tellement autour de cette question que le 15 mars, deux semaines à peine après avoir envoyé sa lettre aux évêques allemands, il y revient à nouveau dans un discours du consistoire en des termes presque plus solennels encore que ceux de son premier document. « Le Dieu miséricordieux, y disait-il,

qui préside et veille à son Église a, dans sa Providence, fait en sorte que les très courageux évêques allemands, en publiant une déclaration remarquable qui restera mémorable dans les fastes de l'Église, ont réfuté avec une très grande sagesse les doctrines erronées et les sophismes qui avaient été émis à cette occasion, et, ayant érigé ainsi un digne trophée à la vérité, ils Nous ont réjoui ainsi que toute l'Église. Et en même temps que, devant vous et tout l'univers catholique, nous rendons de magnifiques éloges à tous et à chacun de ces évêques, nous ratifions ces lumineuses déclarations et protestations dignes de leur courage, de leur rang et de leur esprit religieux, et nous les confirmons de la plénitude de Notre Autorité Apostolique »[1].

IV. Conclusions

Il faut remarquer que, mises à part les prémisses de la dépêche de Bismarck qui visent des implications politiques, les sept points positifs du texte sont tous relatifs au pouvoir des évêques et à leur soi-disant absorption par la juridiction papale depuis le concile du Vatican. C'est là le fond de tout le débat, et la raison de la vive réaction du corps épiscopal, comme de celle de Pie IX. Il s'agit donc d'un élément dogmatique très important de la structure de l'Église. Quoique le concile n'ait pratiquement légiféré que sur les prérogatives de l'évêque de Rome, il est bien entendu que, même en cela, les déclarations conciliaires n'ont porté que sur la détermination d'une doctrine latente dans l'Église depuis longtemps, et n'a absolument rien changé, surtout en ce qui concerne l'épiscopat. Chacune des sept propositions doit être considérée comme fausse et « absolument en contradiction » (*entschieden im Widerspruch*) avec les décisions du Concile et la doctrine catholique. Pour énoncer celle-ci il suffit donc de considérer comme vraie la contradictoire de chacune d'elles : 1º Le pape *ne peut* s'arroger les droits épiscopaux ni

1. Cfr texte latin cité plus loin, p. 150. — Le consistoire du 15 mars 1875 est celui où furent nommés cardinaux LL. EE. Mgr Gianelli, Mgr Ledochowski, Mgr Mac Closkey, Mgr Manning, Mgr Dechamps, Mgr Bartolini.
Il est étonnant que des paroles aussi claires et aussi solennelles ne figurent pas avec leurs préambules dans les recueils courants des documents du magistère comme l'*Enchiridion* de Denzinger.

substituer son pouvoir à celui des évêques ; 2° La juridiction épiscopale *n'est pas* absorbée par la juridiction papale ; 3° Le Pape *n'est pas* devenu, par les définitions du concile du Vatican, le dépositaire du pouvoir épiscopal plein et entier ; 4° *Il ne remplace pas* en principe chaque évêque individuellement ; 5° Il *ne peut* se mettre à tout moment à la place d'un évêque vis-à-vis des gouvernements ; 6° Les évêques *ne sont pas* devenus les instruments du Pape ; 7° ils *ne sont pas* des fonctionnaires d'un souverain étranger vis-à-vis des gouvernements. « Toutes ces thèses, disent les évêques — il s'agit des affirmations de Bismarck — manquent de fondement, et sont en contradiction certaine avec le texte et le sens des décisions du Concile ». Le Pape est et reste évêque de Rome, et n'est ni évêque de Cologne, ni de Breslau etc. C'est en qualité d'évêque de Rome et de successeur de Pierre sur le siège apostolique de cette Église qu'il est pape. Le Pape est soumis au droit divin, et lié aux dispositions tracées par Jésus-Christ à son Église. Il ne peut donc modifier la constitution donnée à celle-ci par son divin fondateur. C'est en vertu de cette institution divine que l'épiscopat a été établi, comme la Papauté l'a été également. Le Pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer cela. Les évêques ne sont pas des fonctionnaires pontificaux, mais ils ont été « posés par le Saint-Esprit, mis à la place des apôtres : il paissent et régissent, en leur qualité de vrais pasteurs, les troupeaux qui leur sont confiés » [1].

1. Il est remarquable que peu de temps après un débat sur la hiérarchie (cfr *NRT*, 1928, p. 501), le Cardinal van Roey, Archevêque de Malines, crut utile de publier le rapport sur l'Épiscopat qu'il avait rédigé quatre ans plus tôt pour les *Conversations de Malines*, où il énonçait la doctrine de l'Église dans des termes très semblables à ceux de la déclaration des évêques allemands. « Il est de foi, y disait-il, que les Évêques sont les successeurs des Apôtres et qu'ils le sont dans un sens réel. C'est l'enseignement unanime des Pères et la doctrine des conciles de Florence et de Trente. Le Christ a fondé son Église, société à la fois spirituelle et visible, sur les Apôtres. Il leur a donné, à l'exclusion des autres membres de l'Église, avec la plénitude du sacerdoce, le pouvoir immédiat et universel sur les âmes... De droit divin, l'Épiscopat ainsi conçu est un élément essentiel de la constitution immuable de l'Église : le Christ a voulu que les différentes parties de l'Église soient gouvernées par des Évêques comme pasteurs ordinaires... Il suit de là ... qu'aucun pouvoir humain ne peut supprimer l'Épiscopat ; qu'aucun concile œcuménique ne peut en décider l'abolition ; que le Souverain Pontife ne peut pas gouverner

Et Pie IX félicite l'Épiscopat allemand d'avoir ainsi exposé « le véritable sens des décrets du concile du Vatican » empêchant ainsi « que les fidèles ne s'en forment de fausses notions ».

L'exactitude de la déclaration des évêques se distingue tellement qu'« elle ne laisse rien à désirer » ; au point même « qu'il n'est pas besoin que le Pape y ajoute quelque chose ». Il ne veut qu'en donner une confirmation solennelle contre ceux qui ont voulu y voir une interprétation adoucie du concile, contraire aux intentions du Saint-Siège. La déclaration des évêques est « la pure doctrine catholique établie et développée par des arguments évidents et irréfutables ».

* * *

La véhémence des affirmations de l'Épiscopat et de Pie IX, due en l'occurrence à la spontanéité des leurs réactions indignées, vient ici donner tout son appui aux vérités dogmatiques les plus claires concernant l'épiscopat. Rien que par ce fait les accusations de Bismarck peuvent être considérées comme providentielles. Ces documents ont en effet ceci de particulier que, à l'encontre des textes que l'on pourrait généralement produire sur cette question et qui traitent en même temps de l'épiscopat et de la papauté, l'épiscopat est ici l'objet unique du témoignage du magistère, ce qui se comprend fort bien, le reste ayant été dit au Concile.

Sans doute, tout ceci se concentre sur un point limité : les évêques sont institués par le Christ qui a établi les douze apôtres, dont ils sont les successeurs ; il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps, et rien ne pourra être changé à cette structure essentielle de l'Église.

L'élément qui devrait être approfondi pour arriver à éclaircir le débat qui a été l'occasion de ces quelques pages, est, nous

l'Église universelle par lui-même en écartant le corps épiscopal ; qu'il ne peut pas confier le gouvernement de toutes les Églises particulières à des prêtres ; qu'il ne peut pas même le remettre par simple délégation à des prélats revêtus du caractère épiscopal. Tout cela est contraire à la constitution divine de l'Église du Christ ». (*L'Épiscopat et la Papauté*, dans *Collect. Mechliniensia*, févr. 1929, p. 141 sv).

l'avons dit en commençant, la valeur charismatique de l'épiscopat. Les évêques sont, suivant le texte de *Act.* 20, 28 cité par le concile de Trente au chapitre de la hiérarchie ecclésiastique [1] comme aussi par le Concile du Vatican et reproduit dans la lettre des évêques allemands, « posés par l'Esprit-Saint pour diriger l'Église de Dieu ». Cet élément charismatique n'est le monopole ni du pouvoir d'Ordre ni du pouvoir de juridiction, mais les englobe tous deux dans une raison mystérieuse beaucoup plus profonde et beaucoup plus générale, dont la tradition vivante de l'Église est le témoin inspiré. « Épiscopat, prêtrise et diaconat, a-t-on écrit récemment, apparaissent dans les anciens documents moins comme des fonctions rituelles que comme des charismes destinés à l'édification de l'Église, mais... ces charismes ne sont pas purement individuels : ils forment des ordres qui dans leur hiérarchie, sont la structure même de l'Église et doivent assurer sa croissance et la sanctification de ses membres » [2]. C'est sous cet angle que l'épiscopat se manifestera le plus comme la « plénitude du sacerdoce ».

D. O. ROUSSEAU.

1. *Conc. Trid.*, Sess. XXIII, c. 4 ; *Conc. Vatic. C. Ecclesia Christi*, c. 3.
2. D. B. BOTTE, *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, dans *QLP*, 1954, n° 4, p. 178.

Appendice à l'article précédent [1].

I. Collektiv-Erklärung des deutschen Episcopates

BETREFFEND DIE CIRCULAR-DEPESCHE
DES DEUTSCHEN EEICHKANZLERS HINSICHTLICH
DER KÜNFTIGEN PAPSTWAHL.

Der « Staats-Anzeiger » hat unlängst eine auf dic künftige Papstwahl bezügliche Circular-Depesche des Herrn Reichskanzlers Fürsten von Bismark vom 14. Mai 1872 veröffentlicht, welche nach der ausdrücklichen Erklärung des « Anzeigers » « die Basis zu dem ganzen der Oeffentlichkeit vorenthaltenen Fascikel » der in dem Processe gegen den Grafen v. Arnim oft erwähnten Actenstücke kirchenpolitischen Inhaltes bildete.

Diese Depesche geht von der Voraussetzung aus, dass durch « das Vaticanische Concil und seine beiden wichtigsten Bestimmungen über die Unfehlbarkeit und die Jurisdiction des Papstes die Stellung des letzteren auch den Regierungen gegenüber gänzlich verändert sei », und folgert hieraus, dass « das Interesse der letzteren an der Papstwahl auf's Höchste gesteigert, damit aber auch ihrem Rechte, sich darum zu kümmern, eine um so festere Basis gegeben sei ».

Diese Folgerungen sind ebenso ungerechtfertigt, als ihre Voraussetzung unbegründet ist ; und es halten bei der hohen Wichtigkeit dieses Actenstückes und bei dem Schlusse, welchen dasselbe auf die leitenden Principien des Reichskanzlersamtcs in der Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands gestattet, die unterzeichneten Oberhirten sich für ebenso berechtigt als verpflichtet, den darin enthaltenen irrigen Anschauungen im Interesse der Wahrheit eine öffentliche Erklärung entgegenzustellen.

Die Circular-Depesche behauptet hinsichtlich der Beschlüsse des Vaticanischen Concils : « Durch diese Beschlüsse ist der Papst in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diöcese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen und die päpstliche Gewalt der landes-

1. Pour répondre à plusieurs demandes récentes, nous avons cru utile de publier ici le texte original des documents cités ci-dessus.

bischöflichen zu substituiren. » « Die bischöfliche Jurisdiction ist in der päpstlichen aufgegangen. » « Der Papst übt nicht mehr, wie bisher, einzelne bestimmte Reservatrechte aus, sondern die ganze Fülle der bischöflichen Rechte ruht in seiner Hand ; » « er ist im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten », « und es hängt nur vom ihm ab, sich auch in der Praxis in jedem einzelnen Augenblicke an die Stelle desselben gegenüber den Regierungen zu setzen. » « Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit ; » « sie sind den Regierungen gegenüber Beamte eines fremden Souverains geworden », « und zwar eines Souverains, der vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter ist, mehr als irgend ein absoluter Monarch der Welt. »

Alle diese Sätze entbehren der Begründung und stehen mit dem Wortlaute, wie mit dem richtigen, durch den Papst, den Episcopat und die Vertreter der katholischen Wissenschaft wiederholt erklärten Sinne der Beschlüsse des Vaticanischen Concils entschieden im Widerspruch.

Allerdings ist nach diesen Beschlüssen die kirchliche Jurisdictionsgewalt des Papstes eine *potestas suprema, ordinaria et immediata*, eine dem Papst von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, in der Person des hl. Petrus verliehene, auf die ganze Kirche, mithin auch auf jede einzelne Diöcese und alle Gläubigen sich direct erstreckende oberste Amtsgewalt zur Erhaltung der Einheit des Glaubens, der Disciplin und der Regierung der Kirche, und keineswegs eine bloss aus einigen Reservatrechten bestehende Befugniss.

Dies ist aber keine neue Lehre, sondern eine stets anerkannte Wahrheit des katholischen Glaubens und ein bekannter Grundsatz des kanonischen Rechts, eine Lehre, welche das Vaticanische Concil gegenüber den Irrthümern der Gallicaner, Jansenisten und Febronianer im Anschluss an die Aussprüche der früheren allgemeinen Concilien neuerdings erklärt und bestätigt hat. Nach dieser Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Bischof von Rom, nicht Bischof irgend einer andern Stadt oder Diöcese, nicht Bischof von Köln oder Breslau u. s. w. Aber als Bischof von Rom ist er zugleich Papst, d. h. Hirt und Oberhaupt der ganzen Kirche, Oberhaupt aller Bischöfe und aller Gläubigen, und seine päpstliche Gewalt lebt nicht etwa in bestimmten Ausnahmefällen erst auf, sondern sie hat immer und allezeit und überall Geltung und Kraft. In dieser seiner Stellung hat der Papst darüber zu wachen, dass jeder Bischof im ganzen Umfange seines Amtes seine Pflicht erfülle, und wo ein

Bischof behindert ist, oder eine anderweitige Nothwendigkeit es erfordert, da hat der Papst das Recht und die Pflicht, nicht als Bischof der betreffenden Diöcese, sondern als Papst, alles in derselben anzuordnen, was zur Verwaltung derselben gehört. Diese päpstlichen Rechte haben alle Staaten Europa's bis auf die gegenwärtige Zeit stets als zum Systeme der katholischen Kirche gehörend anerkannt und in ihren Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle den Inhaber desselben immer als das wirkliche Oberhaupt der ganzen katholischen Kirche, der Bischöfe sowohl als der Gläubigen, und keineswegs als den blossen Träger einiger bestimmter Reservatrechte betrachtet.

Die Beschlüsse des Vaticanischen Concils bieten ferner keinen Schatten von Grund zu der Behauptung, es sei der Papst durch dieselben ein absoluter Souverain geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch der Welt.

Zunächst ist das Gebiet, auf welches sich die kirchliche Gewalt des Papstes bezieht, wesentlich verschieden von demjenigen, worauf sich die weltliche Souveränität des Monarchen bezieht ; auch wird die volle Souveränität des Landesfürsten auf staatlichem Gebiete von Katholiken nirgends bestritten. Aber abgesehen hiervon kann die Bezeichnung eines absoluten Monarchen auch in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet werden, weil derselbe unter dem göttlichen Rechte steht und an die von Christus für seine Kirche getroffenen Anordnungen gebunden ist. Er kann die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter gegebene Verfassung nicht ändern, wie der weltliche Gesetzgeber eine Staatsverfassung ändern kann. Die Kirchenverfassung beruht in allen wesentlichen Punkten auf göttlicher Anordnung und ist jeder menschlichen Willkür entzogen. Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papstthum beruht, besteht auch der Episcopat : auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Missverständniss der Vaticanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselben sei « die bischöfliche Jurisdiction in der päpstlichen aufgegangen », der Papst sei « im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten », die Bischöfe seien nur noch « Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit ». Nach der beständigen Lehre der katholischen Kirche, wie sie auch vom Vaticanischen Concil ausdrücklich erklärt worden ist, sind die Bischöfe nicht blosse

Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit, sondern, « vom heiligen Geiste gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Heerden ».

Wie in den bisherigen achtzehn Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte der Primat neben und über dem ebenfalls von Christus angeordneten Episcopat kraft göttlicher Einsetzung im Organismus der Kirche bestanden und zum Heile derselben gewirkt hat, so wird solches auch ferner geschehen : und so wenig das zu allen Zeiten bestandene Recht des Papstes, seine kirchliche Regierungsgewalt in der ganzen katholischen Welt auszuüben, seither dazu geführt hat, die Autorität der Bischöfe illusorisch zu machen, ebenso wenig kann die neue Erklärung der alten katholischen Lehre über den Primat eine solche Befürchtung für die Zukunft begründen. Werden ja auch notorisch die Diöcesen der ganzen katholischen Welt von ihren Bischöfen seit dem Vaticanischen Concil gerade in derselben Art und Weise geleitet und regiert, wie vor demselben.

Was insbesondere die Behauptung betrifft, die Bischöfe seien durch die Vaticanischen Beschlüsse päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit geworden, so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen : es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz : der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat.

Die Ansicht endlich, als sei der Papst « vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter Souverän », beruht auf einem durchaus irrigen Begriff von dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wie das Vaticanische Concil es mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen hat und die Natur der Sache von selbst ergibt, bezieht sich dieselbe lediglich auf eine Eigenschaft des höchsten päpstlichen Lehramtes : dieses erstreckt sich genau auf dasselbe Gebiet, wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt und ist an den Inhalt der hl. Schrift und der Ueberlieferung, sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden.

Hinsichtlich der Regierungshandlungen des Papstes ist dadurch nicht das Mindeste geändert worden. Wenn Diesem nach die Meinung, es sei die Stellung des Papstes zum Episcopat durch die Vaticanischen Beschlüsse alterirt worden, als eine völlig unbegründete erscheint, so verliert eben damit auch die aus jener Voraussetzung hergeleitete Folgerung, dass die Stellung des Papstes den

Regierungen gegenüber durch jene Beschlüsse verändert sei, allen Grund und Boden.

Wir können übrigens nicht umhin, unserm tiefen Bedauern darüber Ausdruck zu geben, dass in der oft erwähnten Cicular-Depesche das Reichskanzleramt sein Urtheil über katholische Angelegenheiten lediglich nach Behauptungen und Hypothesen gebildet hat, welche von einigen bis zur offenen Auflehnung gegen die legitime Autorität des gesamten Episcopates und des hl. Stuhles vorgeschrittenen früheren Katholiken und einer Anzahl protestantischer Gelehrten in Umlauf gesetzt, aber wiederholt und nachdrücklich vom Papst, von den Bischöfen und von katholischen Theologen sowohl als Canonisten zurückgewiesen und widerlegt worden sind.

Als rechtmässige Vertreter der katholischen Kirche in den unserer Leitung anvertrauten Diöcesen haben wir das Recht, zu verlangen, dass, wenn es sich um die Beurtheilung von Grundsätzen und Lehren unserer Kirche handelt, man uns höre ; und so lange wir nach diesen Lehren und Grundsätzen unsere Handlungen einrichten, dürfen wir erwarten, dass man uns Glauben schenke.

Indem wir durch gegenwärtige Erklärung die in der Circular-Depesche des Herrn Reichskanzlers enthaltenen unrichtigen Darstellungen der katholischen Lehre berichtigen, ist es keineswegs unsere Absicht, auf die weiteren Ausführungen der Depesche in Betreff der künftigen Papstwahl näher einzugehen.

Wir fühlen uns aber verpflichtet, gegen den damit versuchten Angriff auf die volle Freiheit und Unabhängigkeit der Wahl des Oberhauptes der katholischen Kirche laut und feierlich Einspruch zu erheben, indem wir zugleich bemerken, dass über die Gültigkeit der Papstwahl jeder Zeit nur die Autorität der Kirche zu entscheiden hat, deren Entscheidung jeder Katholik, wie in allen Ländern, so auch in Deutschland, rückhaltslos sich unterwerfen wird.

Im Monat Januar 1875 :

† PAULUS, Erzbischof von Köln.
† HEINRICH, Fürstbischof von Breslau.
† ANDREAS, Bischof von Strassburg.
† PETER JOSEPH, Bischof von Limburg.
† WILHELM EMMANUEL, Bischof von Mainz.
† CONRAD, Bischof von Paderborn.
† JOHANNES, Bischof von Culm.
† MATTHIAS, Bischof von Trier.

† JOHANN HEINRICH, Bischof von Osnabrück.
† LOTHAR, Bischof von Leuca, Erzbisth.-Verweser zu Freiburg.
† PHILIPPUS, Bischof von Ermeland.
† KARL JOSEPH, Bischof von Rottenburg.
† JOHANN BERNHARD, Bischof von Münster.
† WILHELM, Bischof von Hildesheim.
Domcapitular HAHNE, Bisth.-Verweser zu Fulda.

In Monat Februar 1875:

† GREGOR, Erzbischof von München-Freising.
† HEINRICH, Bischof von Passau.
† IGNATIUS, Bischof von Regensburg.
† PANCRATIUS, Bischof von Augsburg.
† LEOPOLD, Bischof von Eichstätt.
† JOHANNES VALENTIN, Bischof von Würzburg.
† DANIEL BONIFACIUS, Bischof von Speyer.
Dompropst FELLNER, Cap.-Vicar zu Bamberg.

II. Litterae apostolicae ad Germaniae archiepiscopos episcopos etc.

PIUS PP. IX.

Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Mirabilis illa constantia, quae pro veritatis, justitiae, sacrorumque jurium assertione et tutela nec iram veretur potentum, nec eorum minas, nec bonorum jacturam, exilium, carceres, mortem, sicuti per priora saecula Christi ecclesiam illustravit, sic postea semper adornare perrexit : aperte docens, in ea sola splendescere veram illam et nobilem libertatem, quae inani quidem nomine reboat ubique, sed reipsa nullibi apparet. Hanc certe gloriam Ecclesiae vos continuastis, Venerabiles Fratres, dum germanum Vaticani Concilii definitionum sensum a vulgata quadam circulari epistola captiosa commentatione detortum restituendum suscepistis, ne fideles deciperet et, in invidiam conversus, ansam praebere videretur machinationibus objiciendis libertati electionis novi Pontificis. Equidem ea est perspicuitas et soliditas declarationis vestrae, ut, cum nihil desiderandum relinquat, amplissimis tantum gratulationibus Nostris occasio-

nem suppeditare deberet ; nisi gravius etiam testimonium exposceret a Nobis versuta quarundam ephemeridum vox, quae, ad restituendam refutatae a vobis epistolae vim, conata est lucubrationi vestrae fidem derogare, suadendo, emollitam et minime propterea respondentem hujusce Sedis Apostolicae menti probatam a vobis fuisse conciliarium definitionum doctrinam. Nos itaque vafram hanc et calomniosam insinuationem ac suggestionem rejicimus ; cum declaratio vestra nativam referat catholicam, ac propterea Sacri Concilii et hujus Sanctae Sedis sententiam luculentis et ineluctabilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam, ut honesto cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definionibus, quod novum sit, aut quidquam immutet in veteribus relationibus, quodque obtentum aliquem praebere possit urgendae vexationi Ecclesiae et moliendis novi Pontificis electionis difficultatibus. Quoad hanc vero prudentissime vos fecisse censemus, dum, omni disceptatione seposita, diserte protestati estis, damnari jam nunc a vobis quidquid impedimenti objici velit liberae Capitis Ecclesiae electioni ; ac firmiter declarastis solius sacrae Auctoritatis esse judicium de electione rite peracta. Non alii certe causae tribuenda est saeva procella, qua Ecclesia veritatis magistra jactatur ubique et totus quatitur orbis, quam erroribus a perpetuo Dei et hominum hoste diffusis ad omnia perturbanda. Cum igitur in errorem, malorum omnium fontem, arma sint convertenda, pergite, Venerabiles Fratres, illum, quacumque obductum larva, detegere ac insectari sicuti fecistis per egregiam hanc declarationem vestram. Nequibunt profecto, quotquot sunt honesti, veritatis fulgore non percelli, potissimum cum a nobilissima constantia vestra splendidior ipsa fiat; error vero in lucem adductus tantaque vi pressus nequibit tandem non cadere. Id laborantibus Ecclesiae et orbi cito concedat divina misericordia, et interim favoris ejus auspex sit vobis Apostolica Benedictio, quam praecipue benevolentiae Nostrae pignus ex imo corde depromptam, unicuique vestrum, Venerabiles Fratres, vestrisque Diocesibus universis peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die II Martii Anno 1875, Pontificatus Nostri Anno Vicesimo nono.

Pius PP. IX, Venerabilis Fratribus Paulo Archiepiscopo Coloniensi, Gregorio Archiepiscopo Monacensi et Frisingensi ceterisque Germaniae Episcopis, nec non Administatori Fuldensi et Vicario Capitulari Bambergensi.

III. Extrait de l'allocution consistoriale du 15 mars 1875.

Nec Vero satis est Ecclesiae oppugnatoribus earum rerum acerbitas, quas memoravimus, sed ad novas etiam parandas causas dissidiorum et perturbationum in ipsa fidelium conscientia eorum conatus conversi fuere. Nuper enim in extera regione quibusdam scriptis in publicam lucem vulgatis, quibus Vaticani Concilii decreta in laevam partem detorquebantur, id spectabatur, ut in successoribus Nostris eligendis Senatus vestri libertas violaretur, atque ut in ea re, quae tota ordinis ecclesiastici est, magna pars civili potestatis tribueretur. At Deus misericors, qui praeest et consulit Ecclesiae suae, provide effecit, ut fortissimi atque spectatissimi Germanici imperii episcopi illustri declaratione edita, quae in Ecclesiae fastis memorabilis erit, erroneas doctrinas et cavillationes hac occasione prolatas sapientissime refellerent, et nobilissimo tropheo veritati erecto, Nos et universam ecclesiam laetificarent. Dum autem amplissimas laudes coram vobis et Catholico orbe praedictis Episcopis universis ac singulis tribuimus, praeclaras eas declarationes et protestationes, ipsorum virtute, gradu ac religione dignas, ratas habemus, easque Apostolicae Auctoritatis plenitudine confirmamus. Dissipet Divina Clementia consilia inimicorum, et mitigans Nobis a diebus malis hereditatis suae recordetur ostendatque, non esse prudentiam, non esse sapientiam, non consilium contra Dominum. Hoc ut ex votis feliciter contingat, sacrificemus in humilitate et fervida deprecatione sacrificia justitiae. *Deus noster justus et pius est et sicut perseverantibus in pravitate districtus ita conversis misericors. Ad ipsum ergo tota mente contriti cordis ejulatione curramus, ab ipso ereptionis nostrae solatia postulemus, qui quoniam benignus et mitis est, si non a malis nostris emendatos sua viderit mandata diligere, et hic potens est nos ab hoste defendere, et in futuro aeterna nobis gaudia praeparare* (S. GREGORIUS M.).

Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles.

(suite).

Au concile de 1503, où, pour la première fois, les Pères d'outre-Volga soulevèrent la question de l'enrichissement des monastères, Joseph, malgré l'appui personnel que Jean III accordait à ses adversaires, obtint gain de cause. Dans une « Réponse synodale » au prince, rédigée probablement par Joseph lui-même, l'inaliénabilité des biens ecclésiastiques était confirmée par les divers arguments habituels [1] ; elle fut officiellement proclamée par le concile et un anathème solennel fut lancé contre ceux qui oseraient « porter tort à l'Église de Dieu ». Canoniquement, la question était donc réglée. S'inclinant devant la majorité joséphienne, qui du reste était entièrement dévouée à sa politique de centralisation de l'État, Jean III renonça à son projet de séculariser les terres de l'Église et de les remplacer par des donations en espèces au clergé, comme il en avait l'intention [2]. Cependant, le grand-prince n'avait pas résolu le problème des difficultés économiques de l'État ; il se trouvait toujours devant le même dilemme : s'aliéner les joséphiens qui constituaient un précieux appui pour son trône, en violant la décision du concile, ou bien se résigner à subir la richesse de l'Église, qui nuisait au développement du jeune État moscovite. Le gouvernement refusa longtemps de faire un choix définitif. La médiocrité des prélats joséphiens, leur faiblesse dans la défense des intérêts de l'Église — que pourtant Joseph lui-même comprenait bien — permit pourtant aux souverains moscovites, tout en s'appuyant sur l'Église, de la sou-

1. Publ. chez Pavlov, *Očerk*, pp. 41-47.
2. *Ibid.*, p. 48.

mettre à leur volonté et de limiter, puis de supprimer, malgré toutes les résistances, la propriété ecclésiastique.

Après 1503, Nil Sorskij se retira dans son ermitage du Nord, mais laissa à Moscou un homme d'action, Bassien Patrikěev. Ce dernier, avec l'aide de Maxime le Grec, entreprit une campagne énergique contre l'enrichissement des monastères. Bientôt après le concile, il publia son *Raisonnement* [1]. Joseph répliqua immédiatement par une *Réponse aux discréditeurs* [2]. En 1505, parut un curieux ouvrage, le *Cours traité* ou, selon d'autres manuscrits, *Sur la liberté de la Sainte Église ;* il avait été composé, sur la demande de Gennade, le célèbre archevêque de Novgorod, par un moine dominicain croate, Benjamin, qui était chargé d'autre part par le même Gennade de traduire certains livres de l'Ancien Testament du latin en slavon [3]. A part les arguments habituels pour défendre la propriété ecclésiastique, l'auteur, dont la manière de penser est spécifiquement latine, s'appuie sur la fameuse théorie occidentale des deux Glaives, possédés tous deux par l'Église, mais dont l'un, le glaive matériel, est prêté par elle à l'État : l'Église se sert ainsi, dans ses propres intérêts, du « bras séculier » [4]. A cette époque Joseph publia son grand traité sur la légitimité pour les monastères de posséder des domaines [5]. Un évêque inconnu, de l'école de Joseph, publia lui aussi un traité dans le même sens [6]. Tous ces écrits provoquèrent une violente réaction de Bassien qui attaqua personnellement Joseph et ses partisans dans plusieurs œuvres polémiques : *Contre Joseph, abbé*

1. Publié par O. BODJANSKIJ dans les *Čtenija obščestva ist. i drev.*, 1859, III, 3e partie, pp. 1-16.

2. *Otvěščanie ljubozazornym*, publié dans les *Čtenija obšč. ist. i drev.*, 1847, n° 7 ; cette œuvre constitue également le chap. X de la Règle de Joseph. Cfr *Velikija Minei Četji*, sept., col. 546-563.

3. Le titre plus complet du traité est : *Slovo kratko protivu těch, iže v vešči svjaščennye, podvižnye i nepodvižnye Sobornye Cerkvi vstupajutsja i ot'imati protivu spasenija duši svoeja derzajut.* Il est édité par A. D. GRIGORIEV dans les *Čtenija obšč. ist. i drev.*, 1902, II, 2e partie, pp. 1-60. Sa rédaction par Benjamin est affirmée par E. GOLUBINSKIJ, *Istorija Rus. Cerkvi*, II, 1, p. 635, note 1 ; A. PAVLOV, *op. cit.*, p. 63, note, et récemment par BUDOVNIC, *op. cit.*, p. 102.

4. L'auteur traduit exactement l'expression latine « brachium saeculare » par « plečie mirskoe » (cfr *éd. cit.*, pp. 32-33).

5. Publié par MALININ, *op. cit.*, appendices, pp. 128-144.

6. *O svjatych božestvennych cerkvach i o vozložennych Božiich stjažanijach cerkovnych i o voschiščajuščich takovaja i nasiljstvujuščich*, publié par V. DRUŽININ, dans la *Lětopisj zanjatij Archeografičeskoj komissii*, XXI, pp. 36-38.

de Volok : comment écouter Dieu et prier. — Réponse aux calomniateurs de la vérité évangélique : de la vie monastique et de l'ordre ecclésiastique. — Recueil contre Joseph de Volok d'après les saints canons de Nikon (de la Montagne Noire). — Contre Joseph, l'abbé de Volok, et contre ses disciples : recueil d'après les saints canons et de nombreux livres [1]. D'autres écrits des deux partis restent probablement inédits.

A partir de 1511, les circonstances étaient particulièrement favorables aux gens d'outre-Volga : à cette date, le siège de Moscou était occupé par un sympathisant, le métropolite Barlaam, ami personnel de Bassien [2]. En 1515, survient la mort de Joseph de Volok. Bassien entreprend alors, sous le patronage de Barlaam et avec le concours de Maxime le Grec, arrivé en 1518 à Moscou, son édition revisée de la « Kormčaja ». Ce travail eut un grand retentissement et exerça une influence certaine sur les travaux du Concile des Cent Chapitres en 1551 [3]. C'est au cours de cette idylle entre le grand-prince Basile et les disciples de Nil Sorskij que furent probablement installés certains contrôles sur l'enrichissement des monastères : une permission spéciale fut exigée pour faire don d'un domaine à un couvent [4]. Des fonctionnaires spéciaux du prince (« prikazčiki ») furent préposés au contrôle de l'enrichissement des monastères [5].

Mais tout cela ne dura pas longtemps. Basile se rendit rapidement compte que, malgré les profits qu'il pourrait tirer de leur hostilité à la propriété monastique, il ne ferait jamais de Bassien et de Maxime des instruments aveugles de sa politique. Le 17 décembre 1521, sous un prétexte qui nous est inconnu, le métropolite Barlaam fut envoyé en résidence dans un lointain monastère [6]. On ne peut trouver d'autre explication à cet événement que celle donnée par Karamzin : « Le métropolite Barlaam... fut étranger à toute adulation auprès du grand-prince dans tous les cas contraires à sa conscience » [7]. Le 27 février 1522, sans aucun concile, par la volonté pure et simple

1. Publiés dans le *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1863, III, pp. 102-112, 180-210 ; dans le dernier recueil, Bassien se met lui-même en scène dans un dialogue avec Joseph.
2. Joseph s'en plaint dans une de ses épîtres (Pavlov, *op. cit.*, p. 66).
3. Sur le retentissement de la « Kormčaja » de Bassien, cfr Ikonnikov, *op. cit.*, p. 404.
4. Dobroklonskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, p. 350.
5. Il y en avait un, en 1522, au couvent de Volokolamsk. Cfr Budovnic, *op. cit.*, p. 121.
6. *Coll. compl. des chron. russes*, t. VI, p. 264 ; t. VIII, p. 269.
7. T. VII, pp. 123-124.

du grand-prince [1], l'abbé Daniel, successeur de Joseph à la tête du couvent de Volokolamsk, était sacré métropolite de Moscou. Érudit à la manière joséphienne, possédant d'incontestables talents littéraires et oratoires, pour le reste personnalité assez terne [2], forgée à l'école de Joseph, il n'avait pas de désir plus cher que celui de lier les destinées de l'Église à celles de la monarchie moscovite. Il servait le grand-prince, non seulement par crainte de son déplaisir, mais aussi par confiance sincère dans l'avenir de la « Troisième Rome », sans hésiter, ici et là, à commettre des actes peu compatibles avec la stricte morale chrétienne. C'est ainsi qu'il collabora à l'arrestation, en 1523, du dernier prince féodal russe, Šemjačič [3], et que, malgré le refus formel des Patriarches orientaux d'annuler le mariage [4], il accepta les vœux monastiques forcés de Solomonie, la première femme de Basile, pour remarier celui-ci avec Hélène Glinskaja, le 21 janvier 1526.

Ayant ainsi acquis les faveurs et la confiance du grand-prince, il osa s'attaquer à ses ennemis et, en premier lieu, à l'adversaire le plus dangereux de l'autocéphalie ecclésiastique de Moscou et de toute la théorie de la « Troisième Rome », Maxime le Grec. Celui-ci, du reste, avait condamné dans ses écrits le second mariage de Basile III, et la conduite du métropolite dans cette affaire [5], critiquant ouvertement le genre de vie luxueux de Daniel [6].

Devant un concile présidé par Daniel en 1525 [7], Maxime fut accusé de liaison avec des boïards, ennemis du régime, de blasphème contre les livres liturgiques slavons, dont il critiquait et corrigeait la traduction défectueuse, et contre l'Église russe, à laquelle il refusait le droit à l'indépendance canonique par rapport à Constantinople. L'opinion de Maxime sur les biens ecclésiastiques lui fut

1. *Coll. compl. des chron. russes*, t. VI, p. 264 ; t. VII, p. 269.

2. Son caractère et son activité sont remarquablement décrits dans le livre de V. Žmakin, *Mitropolit Daniil i ego sočinenija*, Moscou, 1881.

3. Žmakin, *op. cit.*, pp. 134-136.

4. Documents publiés dans les *Čtenija v obščestvě ist. i drev.*, 1847, n° 8, IVe partie, pp. 4-8.

5. Il s'attaquait à ceux « qui corrompent la pieuse dignité impériale par leurs mensonges, leurs crimes et leurs adultères horribles à Dieu », *Œuvres*, II, p. 327.

6. *Œuvres*, II, pp. 43-44.

7. Procès-verbaux publiés par O. Bodjanskij dans les *Čtenija*, 1847, n° 7, 2e partie, pp. 1-13, sous le titre *Prěnie Daniila s inokom Maksimom Svjatogorcem*. Des analyses de ces documents ont été faites par Žmakin (p. 170-183) et Ikonnikov (pp. 455-478).

également reprochée : il blasphémait contre les saints russes qui avaient possédé des domaines. Enfin, on l'accusa d'hérésie : ne connaissant pas très bien le slavon, il avait admis quelques erreurs involontaires dans les textes dogmatiques. Il est possible, d'autre part, qu'il n'ait pas été entièrement étranger, dans le cadre de sa mission, à certains projets précis des patriotes grecs qui poussaient la Russie à la guerre contre le Sultan : le procès-verbal du procès de Maxime mentionne les intrigues d'un certain Iskander-pacha, délégué de la Porte à Moscou, mais de nationalité grecque [1]. Maxime fut interné au quartier général de ses ennemis, au couvent de Volokolamsk. En 1531, on l'amena de nouveau devant le concile. Les accusations furent de même espèce, mais multipliées et précisées. Après ce second jugement, Maxime fut enfermé au couvent de Tverj et privé de la communion. Il y resta vingt ans. Ce n'est qu'en 1551, lorsque le triomphe joséphien prit, sous le métropolite Macaire et l'archiprêtre Sylvestre, un aspect plus humain et plus éclairé, que Maxime fut transféré à la laure de la Trinité Saint-Serge, à la tête de laquelle se trouvait un sympathisant et un disciple de Nil Sorskij, Artème. L'hagiorite y mourut le 21 janvier 1556 [2]. Dès le début du XVIIe siècle, il fut localement, puis officiellement canonisé par l'Église russe.

Bassien Patrikěev qui, grâce à ses relations personnelles avec Basile III, parvint à se maintenir après le premier internement de Maxime, fut également jugé, immédiatement après le deuxième procès de ce dernier, le 11 mai 1531 [3]. La principale accusation portée contre lui concernait le droit des moines à posséder des domaines et la révision soi-disant tendancieuse de la Kormčaja. On lui reprocha, comme à Maxime, de blasphémer contre les Pères qui avaient possédé des terres et de remplacer leurs enseignements par ceux « d'Aristote, d'Homère, de Philippe, d'Alexandre et de Platon » [4]. Bassien, en effet, à la suite de Maxime, se piquait d'humanisme dans ses œuvres et citait des auteurs classiques. L'accusation d'hérésie fut également portée contre lui ; elle était, semble-t-il, un peu plus fondée que dans le cas de Maxime : il s'était laissé

1. Cfr Denissoff, *op. cit.*, pp. 352-353.
2. Ikonnikov, *op. cit.*, p. 560.
3. Procès-verbal publié par O. Bodjanskij dans les *Čtenija v obšč. ist. i drev.*, 1847, n° 9, IVe partie, pp. 2-28 : *Prěnie Daniila s Vassianom starcem.*
4. *Ibid.*, pp. 7-8. Remarquer la confusion, bien caractéristique pour l'érudition joséphienne : Philippe et Alexandre de Macédoine sont considérés comme des écrivains !

aller, dans son élan de criticisme, à certains écarts dans sa terminologie et ses concepts théologiques. Ces écarts, cependant, ne concernaient que des points de détails, dont l'importance a été grossie par l'accusation [1]. Bassien, lui-aussi, fût envoyé au couvent de Volokolamsk. L'année de sa mort est inconnue, mais, en 1545, dans un inventaire, il est fait mention de sa tombe [2].

En 1531, le parti d'Outre-Volga est donc pratiquement éliminé. Cependant, la question des biens de l'Église continue à préoccuper le gouvernement. Les joséphiens ont triomphé, mais, dans leur passivité dans tout ce qui concerne les relations avec le pouvoir séculier de la Troisième Rome, il ne constituent pas, malgré leur opposition de principe, un obstacle majeur pour les intérêts de l'État dans ce domaine. En 1535, donc après la mort de Basile III et sous la régence de sa seconde femme, Hélène Glinskaja, de nouvelles terres sont sécularisées à Novgorod ; d'autre part, dans toute la Moscovie, on interdit aux monastères d'accepter les domaines qui ont appartenu à des fonctionnaires de l'État (*služilye ljudi*) [3].

De 1538 à 1547, le parti de l'ancienne noblesse est au pouvoir ; la force de l'État diminue pour donner libre cours aux anciennes routines : de nombreuses terres sont encore distribuées au clergé [4]. Maxime le Grec, en réclusion à Tverj, recommence à ce moment à écrire contre l'enrichissement de l'Église [5].

A partir de 1548, un pouvoir fort s'établit de nouveau à Moscou. Autour du jeune Jean IV se groupent des joséphiens, partisans résolus de l'autocratie, mais fort éloignés du fanatisme d'un Daniel. Véritables hommes d'État, ils pratiquent une politique réaliste [6] et savent se servir parfois des conseils de leurs ennemis idéologiques, Artème et Maxime le Grec. Par raison d'État, des mesures isolées sont prises pour limiter la richesse des monastères. Jean IV écrit, par exemple, à l'abbé d'un couvent de la région de Vologda : « Si vous commencez, sans nous prévenir, à acheter des domaines, à en

1. Voir le procès-verbal et son commentaire par Žmakin, *op. cit.*, pp. 199-233.
2. Žmakin, *op. cit.*, p. 232.
3. Pavlov, *Očerk sekuljarizacii*, pp. 102-103.
4. *Ibid.*, pp. 104-105.
5. Voir ses *Œuvres*, II, pp. 262 ss.
6. Budovnic, *op. cit.*, pp. 198-207, analyse bien les idées extrêmement nuancées de Sylvestre — l'auteur du *Domostroj* — sur l'État.

accepter sous caution ou comme gage ou par legs testamentaire, j'ordonnerai d'exproprier ces domaines à mon nom » [1].

En 1551, un grand concile se réunit à Moscou [2]. Jean IV pose franchement la question à ses membres : « Des gens pieux... donnent aux monastères des domaines, des champs et des biens qu'ils ont achetés... ; cependant, les couvents réclament d'autres sources de revenus..., alors que le nombre des frères n'augmente pas, mais parfois même diminue... Où vont alors les revenus et qui en profite ?... Les moines, pendant ce temps, vivent dans les villages et soutiennent, en ville, des procès pour leur terres... Qui en répondra le jour du terrible jugement ? » [3] L'État avait à ce moment un grand besoin de terres : il en avait justement distribué une grande quantité aux fonctionnaires (« služilye ») en 1550 [4]. Ces derniers devenaient de plus en plus nombreux et avaient besoin de cette source de revenus. La même année, Jean IV prend donc une série de mesures, restreignant certains droits de l'Église dans ses propriétés des faubourgs (« slobody ») [5]. Dans ses tentatives, le tsar trouvait un appui — bien moins efficace cependant que du temps de Bassien Patrikěev — auprès de quelques membres du concile, restés fidèles à la tradition des Pères d'outre-Volga : nous pouvons citer parmi ceux-ci, Cassien, évêque de Rjazanj [6] et Artème, abbé de St-Serge et ami de Maxime le Grec, qui exerçait à ce moment une grande influence [7]. Jean IV s'appuyait aussi sur l'ancien métropolite Joasaph, prédécesseur de Macaire, retiré également à St-Serge ; le tsar lui fit demander son avis sur les travaux du concile. Joasaph répondit dans l'esprit des Pères d'outre-Volga : il prostesta contre le fait que le Stoglav se réfère à l'autorité de Joseph de Volok [8] et ne mentionne pas celle de Paisij Jaroslavov et de Nil Sorskij, qui pourtant avaient aussi participé au concile de 1503 ; il réclama

1. Cité par N. D. KUZNECOV, *K voprosu o cerkovnom imuščestvě i otnošnii gosudarstva k cerkovnym nedvižimym iměnijam v Rossii* dans *Bogoslovskij Věstnik*, 1907, juillet-août, p. 613.
2. Les meilleures études sur ce concile sont celles de ŽDANOV, *Materialy dlja istorii Stoglava*, dans *Žurnal Ministerstva narodnago prosvěščenija*, 1876, nº 7-8, et de STEFANOVIČ, *O Stoglavě*, St-Pétersbourg, 1909.
3. *Stoglav*, chap. V, question du tsar, nº 15.
4. *Akty Archeografičeskoj ekspedicii*, I, nº 225.
5. Nous en avons un écho au chapitre 98 du *Stoglav*.
6. IKONNIKOV, *op. cit.*, p. 546.
7. ŽDANOV, *op. cit.*, p. 239, suppose qu'Artème est l'un des inspirateurs des « Questions » que le tsar pose au concile.
8. Au chapitre I.

également pour les monastères l'obligation de fournir les fonds nécessaires pour le rachat des prisonniers de guerre ; les paysans « qui ont assez de difficultés avec les impôts qu'ils paient déjà », en seraient ainsi libérés [1].

Mais la tradition joséphienne était assez solidement ancrée dans la majorité du concile pour qu'une résistance farouche fût opposée à toutes ces tentatives. Le métropolite Macaire lui-même adressa à Jean IV une longue « Réponse » [2], où tous les arguments habituels, y compris la pseudo *Donatio Constantini*, étaient énumérés. Au concile même, les discussions et les marchandages officieux entre le tsar et les joséphiens n'ont certainement pas manqué : nous en avons un reflet dans la différence de ton et de contenu, qui existe entre les « Réponses » conciliaires et la décision définitive. Les « Réponses » citent tout d'abord les canons et les lois qui interdisent toute aliénation du patrimoine ecclésiastique : la *Donatio*, un décret de l'empereur Manuel Comnène [3], l'introduction aux novelles de Justinien, le Règlement (« Ustav ») de saint Vladimir et d'autres encore [4]. Au chapitre LXXV, les Pères proclament : « On ne peut ni aliéner, ni vendre les terres monastiques et les autres biens immobiliers de l'Église... Si quelqu'un venait à oublier la crainte de Dieu et les prescriptions des Saints Pères, et osait faire cela, armé d'impudence : évêque, qu'il soit privé de son évêché, abbé, qu'il soit chassé de son monastère,... autre membre du clergé, qu'il soit destitué ; que les moines et les laïcs, dans ces conditions, et quelle que soit leur dignité, soient excommuniés ; condamnés qu'ils sont par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'ils aillent là « où le ver

1. Joasaph veut ainsi revenir à un usage byzantin datant du VI[e] siècle (voir KNECHT, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart, 1905, p. 93, cit. par L. BRÉHIER, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, p. 521). — Les « avis » de Joasaph constituent le chap. C du Stoglav. Il est intéressant de remarquer que l'influence de Maxime le Grec sur Joasaph était telle, que le métropolite, dans sa profession de foi au moment de son intrônisation, omit de proclamer l'autocéphalie de l'Église russe par rapport à Constantinople, comme c'était devenu l'usage dans la troisième Rome (cfr *Akty archeogr. ekspedicii*, II, pp. 158-162). A propos de sa tendance sociale qui se remarque dans son attitude de pitié pour le sort des paysans écrasés d'impôts, cfr A. PAVLOV, *Zemskoe napravlenie russkoj duchovnoj pisjmennosti v XVIom. věkě*, dans *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1863, II, pp. 371-372.

2. Publiée par TICHONRAVOV dans les *Lětopisi russkoj literatury*, V, pp. 129-136.

3. Sur l'origine de ce décret, cfr STEFANOVIČ, *op. cit.*, pp. 194, 253.

4. Chapitres LX-LXIII.

ne meurt pas et le feu ne s'éteint pas » (*Marc*, 9, 48) ». La seule concession — assez vague d'ailleurs — que proposent les Pères du Stoglav concerne « les monastères qui ont assez de terres et de domaines pour entretenir leur communauté » ; que ceux-là « n'importunent pas outre mesure le pieux tsar ». Quant aux vices divers sévissant dans les couvents et mentionnés par Jean IV dans sa « Question », le concile propose d'y parer en suivant les enseignements de Joseph de Volok, par une plus stricte discipline communautaire.

Si maintenant nous nous reportons au chapitre CI du Stoglav, nous y trouvons la décision finale du concile : « Jean Vasiljevič, tsar et grand-prince de toute la Russie a décidé, avec l'assistance de son Père Macaire, métropolite de toute la Russie, des archevêques, des évêques et de tout le concile, que dorénavant, les archevêques, les évêques et les monastères n'achèteront aucun domaine à personne, sans que le tsar et grand-prince en soit informé, et sans qu'on lui ait adressé un rapport... Si quelqu'un achetait ou vendait un domaine sans que rapport eût été adressé, l'acheteur perdrait son argent et le vendeur sa propriété : elle serait confisquée, sans aucune compensation pécuniaire, au profit du tsar et grand-prince ». Les legs testamentaires au profit des couvents sont toutefois admis sous certaines conditions. Par contre, toutes les terres passées à l'Église en compensation de dettes impayées ou à la suite d'opérations financières illégales sont confisquées et rendues à leurs anciens propriétaires. L'Église, enfin, est privée des domaines qu'elle avait reçus durant le gouvernement des nobles après la mort de Basile III. Quelques autres sources de revenus ecclésiastiques de moindre importance se trouvent également supprimées [1].

Ainsi, le Stoglav, s'il reconnut implicitement le principe joséphien de l'inaliénabilité des biens de l'Église, donna pratiquement de larges pouvoirs au souverain séculier pour limiter cette propriété.

L'idéologie joséphienne, bien que souvent inappliquée dans la pratique, détermina cependant l'allure générale des décisions. C'est ainsi que le concile, malgré les conseils de Joasaph, attribua au tsar — c'est-à-dire au contribuable laïque — le soin de racheter à ses frais les prisonniers de guerre [2] ; il prît aussi une décision qui tirait à des conséquences autrement importantes : celle de limiter l'extension du monachisme érémitique ; sous le prétexte, parfois

1. Toutes ces décisions se trouvent au chap. CI du Stoglav.
2. Chap. LXXII.

valable, de réprimer des abus, le concile recommande la fusion des ermitages en gros couvents ou l'inclusion des ermites dans des communautés plus larges déjà existantes [1]. Dans ces conditions, l'application de la Règle de Nil Sorskij devenait difficile en Russie.

Les derniers disciples du Grand Starec et de Maxime le Grec qui possédaient encore de l'influence furent assez rapidement éliminés après le Stoglav. Artème et Cassien furent jugés par un concile en 1553-1554 [2], accusés de tolérance envers l'hérétique Mathieu Baškin [3]. Cassien fut privé de son siège. Artème, excommunié, puis exilé au monastère de Solovki, parvint à s'enfuir en Lithuanie en 1555 et y devint un défenseur zélé de l'Orthodoxie contre les influences protestantes [4]. Le crédit dont jouissaient les pères d'outre-Volga disparut définitivement lorsque parmi eux apparut un véritable hérétique : Théodore le Borgne (« Kosoj »). Ancien disciple d'Artème dans les ermitages du Běloozero, Théodore y avait fait connaissance avec l'esprit critique des Pères d'outre-Volga, sans assimiler le côté positif et traditionnel de leur enseignement ; il séjourna ensuite en Lithuanie et y assimila les idées du protestantisme le plus libéral. Revenu en Russie il fit appel à l'autorité de Bassien Patrikěev et de Maxime le Grec pour attaquer le monachisme [5] ; il en arriva même à nier la nécessité des sacrements et de la Tradition, fit profession d'antitrinitarisme. L'opprobre dont il fut l'objet retomba sur tous les propagateurs des idées « critiques » en Russie, dont il avait pourtant déformé l'enseignement.

L'étape suivante, et ultime, de la crise au XVI[e] siècle, fut le concile de 1580. D'après le témoignage de l'Anglais Gorcey, qui se trouvait alors à Moscou, les décisions furent prises sous la dictée de Jean IV [6] ; dans les actes mêmes du concile, elles se trouvent motivées par « le grand besoin de l'armée », qui poursuit alors une lutte difficile avec la Lithuanie et la Suède [7]. L'inaliénabilité

1. Chap. LXXXV ; cfr Pavlov, *Očerk*, p. 116.
2. *Akty archeogr. ekspedicii*, I, n° 238-239.
3. Golubinskij pense que Baškin n'était pas un hérétique, mais un disciple des Pères d'outre-Volga, calomnié par les joséphiens : *Istorija Russkoj Cerkvi*, II, 1, p. 863.
4. Vilinskij, *op. cit.*, pp. 156 ss.
5. La meilleure étude sur Théodose est celle de Th. Kalugin, dans son livre sur *Zinovij Otenskij*, St-Pétersbourg, 1894, pp. 1-50.
6. Cité par Pavlov, *Očerk*, p. 145.
7. *Akty archeogr. eksped.*, I, n° 308 : « Voinstvennomu činu oskuděnje prichodit velie ».

de principe des biens ecclésiastiques est tout d'abord proclamée, mais toute nouvelle acquisition est interdite à l'Église ; en cas de legs testamentaire, le domaine passe aux parents du défunt ou au tsar : le monastère ne reçoit qu'une compensation en espèces ; toutes les terres acquises par l'Église sur le compte des fonctionnaires sont confisquées : dans chaque cas particulier le tsar est libre de fournir une compensation, s'il le juge utile ; enfin, les monastères pauvres peuvent réclamer des domaines au souverain, qui statuera sur la légitimité de leur demande.

Malgré leur caractère catégorique, les décisions de 1580 étaient difficilement applicables. Tout, dans les mœurs du temps, s'y opposait et d'abord la piété superstitieuse du tsar lui-même qui, dès 1583, recommença à donner des domaines à ses couvents préférés. L'instabilité et l'arbitraire qui régnaient sous son gouvernement poussaient la classe menacée, les boïards, à se débarrasser de leurs domaines au profit des monastères, qui constituaient, malgré tout, l'élément le plus stable du pays et dont le bienfaiteur pouvait, en échange de biens temporels, recevoir le salut éternel de son âme. Il arrivait souvent aussi, que les nobles, victimes de la colère du monarque, entraient au couvent et l'enrichissaient de leurs propriétés [1]. Il était extrêmement difficile, sinon impossible, d'instaurer sur toutes ces rentrées de capitaux un contrôle aussi rigoureux que l'aurait voulu le concile de 1580.

Ainsi, après toutes les discussions et les crises, l'Église ne se trouvait pas matériellement appauvrie à la fin du XVI[e] siècle. Mais ses relations avec l'État avaient changé : elle était entièrement à la merci du tsar, dont les joséphiens avaient bénévolement accepté le contrôle et auquel ils avaient fait confiance, comme au souverain de la Troisième Rome

Énumérons brièvement les conséquences de leur politique [2] : en 1649, le « Uloženie » d'Alexis Michaïlovič resserre encore le contrôle de l'État sur les biens de l'Église (chapitres XVII et XIX). En 1701, Pierre le Grand crée le « Monastyrskij Prikaz », organe laïque qui, sous l'autorité théorique du Saint-Synode, gère l'ensemble des domaines de l'Église. En 1738, sous Anne, le « Monastyrskij Prikaz », devenu depuis 1726 « Collège de l'Économie de l'administration synodale », passe sous la juridiction du Sénat. Pierre III, en 1757, interdit

1. PAVLOV, *Očerk*, pp. 149-151.

2. On trouvera dans N. D. KUZNECOV (*op. cit.*, pp. 615-636) un tableau général de l'histoire de la sécularisation des biens de l'Église aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.

aux membres du clergé d'avoir la moindre part à la gestion des biens de l'Église. Enfin, un manifeste de Catherine II du 23 février 1764 proclame leur sécularisation complète. En 1786, le Collège de l'Économie est supprimé et le clergé devient un corps de fonctionnaires aux gages de l'État. Les monastères reçoivent des allocations régulières, conformément à la « classe » à laquelle ils appartiennent [1].

Il est difficile de minimiser les conséquences, pour les destinées ultérieures de l'Église russe, de la victoire remportée au XVIe siècle par l'école « joséphienne » sur les disciples de Nil Sorskij. L'État moscovite devint de plus en plus centralisé et autocratique. Progressivement, il parvint à contrôler l'Église et à neutraliser le rôle social qu'elle jouait autrefois. Il est certain que Joseph lui-même n'avait aucunement prévu ce résultat. La raison essentielle qui le poussait à défendre les biens ecclésiastiques était justement la possibilité qu'ils garantissaient à l'Église de mener une action sociale indépendante et en son propre nom. Cette aspiration de Joseph était dans la meilleure tradition byzantine. On oublie trop souvent qu'à Byzance, l'une des fonctions principales de l'Église, au sein de la « symphonie » justinienne, était précisément la bienfaisance et l'activité sociale : tous les établissements charitables de l'Empire, même lorsqu'ils n'avaient pas été fondés sur une initiative directe de l'Église, étaient gérés par elle [2]. Selon Joseph, la « Troisième Rome » devait lui laisser la même responsabilité. Sa doctrine des relations entre l'Église et l'État était également empruntée à Byzance, mais elle n'était pas ce que l'on appelle parfois le « césaropapisme ». Dans la conception byzantine et joséphienne, l'État n'avait pas seulement des droits, mais aussi des devoirs à l'égard de l'Église. Les joséphiens envisageaient si bien la possibilité d'une lutte contre l'État, qu'ils admirent dans leur milieu la reprise, sous la plume d'un dominicain, de la théorie des « deux Glaives ». C'est au nom d'un idéal « joséphien » que les promoteurs du « Raskol » tomberont, un siècle plus tard sous les coups de la « Troisième Rome » que leurs maîtres avaient tellement contribué à édifier [3].

Ce fut là l'erreur essentielle et tragique des joséphiens : leur foi dans la piété orthodoxe de l'État moscovite au XVIe siècle. Or cet

1. Voir I. Smolitsch, *op. cit.*, pp. 400-413.
2. L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, pp. 524-526.
3. Cfr P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol*, Paris, 1938, p. 123 s.

État, dans les cadres duquel ils croyaient pouvoir édifier leur société chrétienne, suivait déjà, dès le règne de Jean III et avant même que Philothée ait rédigé ses retentissantes épîtres, une tout autre voie. L'idéal gouvernemental des grands-princes de Moscou, au moment où ils se proclamaient successeurs des « basileis » de Byzance, s'inspirait de l'Europe des temps modernes. Le mariage de Jean III avec Zoé Paléologue, symbole de leur légitimité, était en fait un lien de plus qui lia la Russie au monde issu de la Renaissance, où la princesse avait été élevée [1]. Le Kremlin lui-même fut alors reconstruit « more italico » par des architectes étrangers [2]. C'est ainsi que les historiens reconnaissent aujourd'hui au génie politique de Jean IV le mérite d'avoir ouvert la voie, non seulement à Pierre le Grand, mais à la Révolution elle-même.

Les grands-princes furent les derniers arbitres du conflit qui déchira l'Église : s'appuyant parfois sur les idées « transvolgiennes » pour séculariser des terres dont ils avaient besoin pour leurs fonctionnaires, ils trouvèrent dans la seconde génération joséphienne, un solide appui pour leur État. Leurs lenteurs à priver l'Église de son rôle social ne durèrent que jusqu'à la grande époque du sécularisme et ils ne trouvèrent alors devant eux qu'une opposition symbolique.

Le tort principal de l'idéal de la Troisième Rome, est d'avoir été une utopie au moment même où il a pris corps. Accompagné dès le début, dans l'esprit de ses réalisateurs, d'un sécularisme larvé, il se transforma bientôt en messianisme national, oublieux des traditions « œcuméniques » de la Deuxième Rome patristique. Il ne faut pas en faire retomber toute la faute sur saint Joseph de Volok, dont le seul tort est d'avoir cru qu'au siècle de la Renaissance l'idéal byzantin était encore réalisable. Son testament spirituel est essentiellement une affirmation de la responsabilité sociale des chrétiens et, en particulier, des moines.

L'Histoire a donné raison aux Pères d'Outre-Volga : leur méfiance à l'égard de l'autocratie moscovite, leur désir de se libérer, avant qu'il ne soit trop tard, des liens matériels et économiques qui y attachaient l'Église, leur conception « prophétique » du monachisme, se sont trouvés justifiés. Leur présence active aux heures des Réformes de Pierre, aurait mieux servi l'Église que celle des utopies messianiques qui n'évitèrent pas l'inévitable, mais entraînèrent l'élite des chrétiens russes dans le Raskol. Avvakum découvrit bien tard que

1. Cfr G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, p. 25 ss.
2. L. Réau, *L'Art russe*, Paris, 1921, p. 232-239.

la Moscou du XVIIe siècle n'était déjà plus une réalisation sur terre du Royaume de Dieu, mais il avait le tort de croire que celle du Stoglav l'avait été. Ceux qui, dès 1518, professaient qu'il n'y avait pas de « Troisième Rome », mais que l'Église, en tous temps, n'est qu'un Royaume en marche sur une route difficile, « entouré de fauves, de lions et d'ours, de loups et de renards » [1], avaient de leur côté une éternelle vérité. Leur apparente négation du « social » fit justement regretter leur absence au moment où ce « social » se transforma en idole étatisée.

Pourtant, la tradition de Nil Sorskij ne disparut pas complètement. Avec Nicodème l'Hagiorite en Grèce, avec Paisij Veličkovskij en Moldavie et en Russie, l'influence spirituelle du monachisme contemplatif se fit de nouveau sentir en Orient au XVIIIe siècle. Avec Séraphin de Sarov et les « starci » d'Optino commence un renouveau spirituel russe. Mais combien aurait-il mieux valu, pour l'Église de Russie, que les deux formes séculaires de monachisme oriental y coexistent en paix et en harmonieuse interaction, en poursuivant, chacune à sa manière, la tâche unique qui fut toujours celle des moines : témoigner d'une présence surnaturelle dans un monde qui cherche Dieu [2].

Jean MEYENDORFF.

1. MAXIME LE GREC, *Œuvres*, II, p. 319.

2. Au moment de la correction des épreuves, je reçois une étude nouvelle, comportant une analyse détaillée de la Règle de Joseph (THOMAS ŠPIDLIK, *Joseph de Volokolamsk, Un chapitre de la spiritualité russe*, dans *Orientalia christiana Periodica*, 146 ; Rome, 1956.

Mélanchton et l'Église orthodoxe.

Parmi les premiers réformateurs, Mélanchton (1497-1560) est certainement un de ceux que son éducation humaniste rendait particulièrement apte à entrer en relation avec l'Église orthodoxe, en raison surtout de l'intérêt qu'il portait à la patristique grecque. Des écrivains tels qu'Irénée, Basile, Chrysostome, sans parler de beaucoup d'autres, étaient pour lui les témoins de la vérité par excellence, *testes veritatis*, et il les cite sans cesse pour asseoir ses positions dogmatiques. Cette autorité considérable des Pères grecs ne repose pas seulement pour lui sur une vision humaniste des choses, selon laquelle les Pères grecs seraient en continuité immédiate avec la langue du Nouveau Testament. Elle est beaucoup plus : les Pères sont pour lui les représentants attitrés de l'Église des premiers siècles, de l'Église authentique, dont la doctrine possède en elle même un prestige souverain. Les écrits de Mélanchton sont remplis de citations de leurs œuvres. Non seulement dans ses *Loci communes*, mais aussi et surtout dans les confessions de foi qu'il a rédigées — *Confession d'Augsbourg et Apologie* — il fait très fréquemment appel aux Pères. Cependant, il faut le noter, cet appel que l'on rencontre dans les écrits symboliques [1], est le plus souvent en connexion étroite avec quelque texte du Nouveau Testament, dont les Pères apparaissent alors comme les véritables interprètes, comme les témoins de la doctrine évangélique.

Ainsi par exemple à l'article XX de la Confession d'Augsbourg *sur la Foi et les bonnes œuvres*, Mélanchton cite d'abord le texte de l'Apôtre (*Eph.* 2,8) « par grâce vous êtes sauvés par la foi »

1. Les écrits symboliques sont les textes exposant la doctrine d'une Église et revêtu d'un caractère officiel. Cette expression est le plus couramment employée dans les milieux protestants.

etc., puis il poursuit : « Afin que personne ne prétende que nous avons imaginé une nouvelle interprétation de Paul, nous allons montrer que tout cela a en sa faveur le témoignage des Pères », dont il cite plusieurs passages. Dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, il en appelle en de nombreux endroits au témoignage de l'Église grecque, au canon de sa liturgie et à ses Pères. Il se réfère par exemple au canon liturgique pour faire valoir l'attribution du calice aux laïcs revendiquée par la Réforme, pour la critique des messes des défunts etc.

En somme Mélanchton est attaché beaucoup plus fortement que Luther à l'autorité normative des Pères. Dans sa conception de l'histoire de l'Église, il exclut de toute décadence progressive l'époque classique des origines de la chrétienté grecque et de ses sept conciles œcuméniques. De plus, il a toujours maintenu hautement cette prétention que l'Église issue de la Réforme n'était pas une secte, mais qu'elle avait conservé une véritable continuité avec le passé chrétien et la tradition œcuménique. Il s'est efforcé de démontrer ce point dans ses deux ouvrages sur le Symbole de Nicée *(Enarrationes Symboli Nicaeni* et *Explicatio Symboli Nicaeni)*, où il veut prouver que la doctrine évangélique est le prolongement direct de la foi de l'ancienne Église, telle qu'elle s'est exprimée dans le symbole nicéen qu'ont en commun les trois grandes confessions séparées. Cette idée serait reprise plus tard au XVIIe siècle par Callixte de Helmstedt dans son *Consensus quinquesaecularis*, et elle avait déjà été exprimée en 1539 par le vieux chancelier de Saxe, Carlowitz, quand il proposait que « les catholiques et les évangélistes se comparassent à la véritable Église apostolique telle qu'elle était demeurée huit ou neuf cents ans après l'Ascension, sous le rapport de la doctrine, de la morale, des sacrements et des cérémonies ». Enfin, dans son ouvrage *De ecclesia et auctoritate Verbi Dei* de 1539, Mélanchton a établi cette règle qui doit unir les points de vue humaniste et réformé, à savoir qu'il faut sans doute écouter les auteurs, mais que, « une fois entendus, on doit les juger selon la parole de Dieu, qui demeure toujours la règle de la doctrine » « *audiendos esse scriptores, sed addendum est ut auditi judicantur ex Verbo Dei quod manet semper regula doctri-*

nae »[1]. Il reconnaît cependant un progrès dans le développement dogmatique. En effet par rapport à l'Église des premiers siècles, la Réforme avait selon lui approfondi certains points de doctrine. Sans doute les réformateurs ont-ils possédé les mêmes vérités que l'ancienne Église et que les conciles œcuméniques, mais ils ont eu en une perception plus distincte et conceptuellement plus claire que les Pères « qui les contemplaient et y aspiraient sans avoir pu clairement les développer ».

* * *

Mélanchton ne put acquérir une connaissance plus approfondie de l'Église grecque de son époque qu'après la mort de Luther. En 1559 en effet un diacre grec du nom de Démétrios vint à Wittemberg et demeura plusieurs mois chez lui. Ce Démétrios semble avoir été un délégué semi-officiel du patriarche de Constantinople. Serbe de naissance, il connaissait bien la situation politico-religieuse de Vienne, des Balkans et des états des Habsbourg. De plus, il avait servi comme diacre pendant plusieurs années à la cour du patriarche, et avait reçu de celui-ci mission de s'informer sur place, à Wittemberg, de ce qu'était au juste le nouveau mouvement ecclésiastique sur lequel on n'avait eu jusqu'alors à Byzance que des renseignements contradictoires. Démétrios fut accueilli très aimablement par Mélanchton, et l'occasion lui fut ainsi offerte de se familiariser avec les doctrines, les cérémonies et la constitution de la Réforme. En même temps, il put exposer aux chefs de celle-ci, qui se réunissaient chez son hôte, la doctrine et la vie de l'Église grecque sous le joug turc. Dans sa correspondance de cette époque, Mélanchton mentionne très souvent, et avec enthousiasme, la présence de ce Grec auprès de lui et les entretiens qu'ils ont ensemble. C'est par cette relation

1. Les références et les sources citées dans cet article doivent être cherchées dans les deux ouvrages suivants : Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, (Marbourg /L, 1949, pp. 4-33), et, du même, *Die Ostkirche im Licht der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zum Gegenwart* (Orbis Academicus, III, I, Fribourg-Munich, 1952, pp. 17-20).

qu'il fut amené à écrire lui-même un jour au patriarche, et à lui parler de la Réforme. Cette lettre est mentionnée dans celle qu'il écrivit à Jérôme Baumgartner, le conseiller de la ville de Nuremberg : « Comme je donnais cette lettre à Carpus, dit-il, j'avais commencé d'en écrire une au patriarche de l'Église de Byzance. En effet, un serbe est venu chez moi cet été, et il a raconté qu'il était diacre de l'Église de Byzance. Je le tiens pour un homme à qui on peut faire confiance. Ses mœurs sont honorables, et il parle de la doctrine de l'Église d'une manière qui plaît à Dieu. Il connaît fort bien la langue grecque ; aussi peut-il avec érudition exposer les doctrines des écrivains grecs qui chez eux ont transmis l'enseignement de l'Église. Il raconte qu'encore aujourd'hui il y a de nombreuses églises en Asie, dans les Iles, et que, en particulier, à Chios, il existe des écoles de théologie. Je vous ai écrit cela parce que je sais que vous vous réjouirez en entendant qu'il y a du bien dans les Églises de ces pays ».

Voici le texte de la lettre au patriarche :

« Au Très Saint Patriarche de l'Église du Christ à Constantinople, à l'honorable Seigneur Joasaph, nos meilleurs souhaits.

L'Église de Dieu est en cette vie ballotée au milieu des tribulations comme un navire au sein des vagues. Mais maintenant comme le monde chancelant est dans un âge avancé, elle est plus troublée que jamais. Ce que voyant, nous demandons souvent avec des gémissements, au Fils de Dieu, le juge de tous les hommes, qu'il vienne bien vite dans sa gloire et qu'il introduise toute son Église dans la communauté manifeste du Père invisible, où Dieu sera tout dans tous ses saints.

Au milieu de nos plaintes sur le malheur universel, le rapport que vient de nous faire Démétrios a mêlé quelque consolation. Il nous a dit en effet que Dieu avait préservé d'une façon admirable une Église importante en Thrace, en Asie Mineure et en Grèce, comme il a jadis préservé en Chaldée les trois jeunes gens au milieu des flammes... Aussi nous rendons grâces maintenant au Dieu véritable, le Père de Jésus-Christ, d'avoir par sa main puissante, et cela au milieu d'une telle multitude d'ennemis impies qui ont la haine de Dieu au cœur, gardé un troupeau qui honore et invoque son Fils Jésus-Christ. Et nous prions pour que les saintes Églises puissent être toujours rassemblées et préparées (pour son avènement).

Démétrios a vu lui-même nos assemblées et a entendu la prédica-

tion de notre doctrine. Aussi pourra-t-il maintenant vous faire savoir qu'en toute piété nous gardons les Saintes Écritures, prophétiques et apostoliques, les canons dogmatiques des saints Synodes et les enseignements de vos Pères : Athanase, Basile, Grégoire, Épiphane, Théodoret, Irénée et de ceux qui s'accordent avec eux. Mais les anciennes impiétés, celles du samosatéen et des manichéens, des mahométans et de tous les maudits que rejette la Sainte Église, nous les avons en expresse abomination et enseignons que la piété consiste dans la vraie foi et dans l'obéissance aux lois que Dieu nous a prescrites et non pas aux lois superstitieuses d'un culte créé par eux-mêmes, telles que se les sont donné les moines latins en dehors des commandements de Dieu.

Nous vous demandons, hommes pleins de sagesse de ne pas croire aux calomnies inventées contre nous par un petit nombre d'ennemis de la vérité, mais d'écouter les deux parties de la même manière, et cela en conformité avec les lois divines et humaines, et d'être ambassadeurs de la vérité et de la loi de Dieu, puisque vous savez que c'est là une œuvre qui plaît à Dieu avant toutes choses. Nos meilleurs vœux, Très vénérable Père.

Donné en Saxe, l'an 1559 de l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Philippe Mélanchton ».

Dans cette lettre se fait jour une nouvelle idée de l'Église. L'Orient et l'Occident sont liés par les mêmes fléaux et les mêmes douleurs, causées par l'Antéchrist. L'Église d'Orient est tombée sous la domination des Turcs, les peuples apocalyptiques de Gog et de Magog. L'Église d'Occident est menacée par les antéchrists internes et externes. En cette fin du monde, il n'y a plus qu'une possibilité pour le reste des croyants : se rassembler et se préparer au retour du Christ dans la gloire. Ce sentiment de la fin du monde doit créer chez les croyants l'obligation de réunir les ruines de l'Église éparpillée. De plus, on trouve également chez Mélanchton l'idée du *consensus quinquesaecularis :* L'Église grecque et l'Église de la Réforme ont comme base commune l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, les canons des synodes de l'Église ancienne, les traditions des anciens Pères, les ennemis communs anathématisés par eux.

Ces dernières idées ne sont pas amenées ici par hasard : on les retrouve aussi à l'arrière-plan des écrits de la Réforme éle-

vés au rang d'écrits symboliques. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les citations patristiques du *Catalogus testimoniorum* inséré en supplément à la formule de Concorde pour y découvrir tous les noms des Pères grecs qui figurent dans la lettre au patriarche, depuis Athanase jusqu'à Théophylacte, en passant par Cyrille d'Alexandrie, Théodoret et Jean Damascène.

La conception eschatologique assez particulière que nous avons mentionnée tout à l'heure s'était développée chez Mélanchton à l'occasion d'une sérieuse discussion — et dans le but de lui servir de programme — avec un autre orthodoxe qui s'était adressé à lui dans une longue missive en 1543, Antonios Éparchos de Corcyre. C'était un noble Grec né à Corfou en 1492, et qui avait reçu son éducation dans cette île. Il s'était rendu à Venise pour y faire ses études, et y fut l'élève d'Arsenios Apostolos. Celui-ci croyait que, pour les Grecs orthodoxes libérés de l'occupation turque, il n'y avait d'autre salut que celui de la réunion avec l'Église romaine. Il s'était donc appliqué à y faire accéder les réfugiés grecs alors en Occident. Les efforts d'Arsénios en vue de gagner à ses idées et à la foi romaine son élève Antonios Éparchos demeurèrent vains, quoiqu'on retrouve dans la correspondance de celui-ci avec Mélanchton le reflet des conceptions politiques de son maître. Éparchos était professeur à l'Académie grecque de son pays natal lorsque les Turcs attaquèrent l'île de Corfou. Il se retira alors avec sa famille à Venise, et y fonda une école privée où il entra en contact avec les idées de la Réforme. C'est avec toute l'attention d'un émigré dont la patrie est tombée aux mains des Turcs qu'il suivait les événements politiques et religieux de l'Europe, et il commença par attendre de la Réforme un renouvellement général de la chrétienté occidentale, laquelle pourrait ensuite reconquérir la Grèce. Bientôt cependant, il dut s'apercevoir que le mouvement de renouvellement religieux et ecclésiastique ne faisait que déchaîner en Europe Centrale une guerre intestine qui affaiblissait l'Occident chrétien spirituellement, politiquement et militairement. La lutte confessionnelle y était telle qu'on en oubliait la menace turque. C'est ainsi qu'Éparchos fut amené à signaler aux rois, aux princes et aux papes de son époque les dangers qui les menaçaient. En 1554, il publia en grec à Venise une élégie

qui déplorait la destruction de la Grèce par les Turcs, et il y joignit plusieurs lettres écrites à des personnalités européennes, lettres dans lesquelles il suppliait la chrétienté occidentale de s'unir contre les Turcs. A l'occasion des conversations tenues à Ratisbonne, Éparchos avait déjà convié les deux parties à une entente, et adressé au Cardinal Contarini une lettre où on peut lire cette phrase : « Je vous conseille vivement, chers catholiques et chers protestants, de mettre fin à cette lutte entre vous dans un esprit chrétien. N'avons-nous pas fait de tristes expériences chaque fois que les chrétiens se sont séparés les uns des autres et se sont combattus ? » Il avait expressément donné en exemple à son ami, le Cardinal Contarini, Mélanchton et un petit nombre d'érudits réformés, dont il louait les sentiments de conciliation, et terminait sa lettre en adressant aux deux partis le conseil de se réunir en raison de la menace commune, et d'entreprendre ensemble une croisade contre l'Islam, le principal ennemi de la chrétienté.

Malheureusement, la conférence de Ratisbonne n'eut aucun résultat. Aussi bien, deux ans plus tard, en 1543, Éparchos se décida-t-il à exposer ses idées dans une lettre à Mélanchton, lettre qui est le document le plus impressionnant que nous possédions sur les soucis politiques manifestés par un émigré orthodoxe de cette époque. Les jugements portés sur la situation politique et religieuse de l'Europe sont dominés par une préoccupation unique : la menace turque contre l'Occident. Cette menace pèse dans sa mémoire sur les difficultés de son existence passée sous le jour turc, et elle est à l'avant-plan de son étude concernant la Réforme : Ce qui le domine, c'est la crainte de voir la division religieuse affaiblir l'Europe, et la détourner de ce qui en est à ses yeux la mission essentielle, à savoir l'écrasement des Turcs, comme aussi la crainte de voir cette Europe subir un jour le sort de la Grèce et perdre ainsi sa civilisation chrétienne. Aussi bien, prie-t-il instamment Mélanchton de faire concourir, pour l'amour de Dieu, toutes les forces qui sont en son pouvoir en vue de la suppression de la division religieuse, et d'unir l'Allemagne contre la poussée de Soliman. Profondément ébranlé, Éparchos dépeint le manque d'union entre les chefs de la chré-

tienté occidentale, et lui oppose la redoutable unité de la puissance adverse. Et il conclut ainsi :

« Mon plan, celui que m'inspire l'amour du Saint-Empire, est bien que dès maintenant nous arrêtions les querelles religieuses et recherchions uniquement comment tirer le bien de notre situation présente... Je présume que vous êtes le seul à pouvoir améliorer les mauvaises relations qui existent à présent, et je vous prie au nom de Dieu et de la charité de bien vouloir convaincre les Allemands, par tous les moyens dont vous disposez, de remettre à plus tard leurs inimitiés réciproques et celles qu'ils ont pour les Romains... Il est gravement erronné et inopportun, à l'heure présente, de disputer sur les choses du ciel. Nous devrions plutôt être sur nos gardes si nous ne voulons pas nous comporter comme des insensés, et il nous faudrait nous concentrer exclusivement sur le danger qui nous menace, de peur que, en recherchant le ciel, nous ne venions à perdre la terre... Celui qui se trouve dans une situation désespérée ne joue pas avec des définitions minutieuses concernant la justification, mais prend l'attitude exigée par la situation concrète ».

La réponse de Mélanchton nous est conservée dans une lettre à Camerarius, alors à Leipzig, et datée d'avril 1543. Mélanchton y insiste sur deux points : 1° Ce ne sont pas les Évangéliques qui doivent porter la responsabilité de l'obstacle apposé à la défense commune, mais les Princes qui, sans tenir compte de la situation générale, mènent leur politique séparément les uns des autres. Il ne valent pas mieux que les Français qui, sous François Ier, se sont alliés aux Turcs par l'« Alliance impie », empêchant de cette manière la formation d'une défense chrétienne unifiée. 2° Quant à la prétention de faire passer les questions politiques avant la foi, Mélanchton la rejette avec force : « Si la confusion qui règne entre les gouvernements est grande, et si l'on vient à croire que la défense des dogmes ne fait que l'augmenter, cet aveuglement est bien de nature à nous amener de la manière la plus pressante à purifier la doctrine de la foi ». Les questions politiques doivent céder le pas aux problèmes de la Réforme, c'est-à-dire aux questions doctrinales.

Camerarius avait répondu à Éparchos dans le sens de Mélanchton, et avait exprimé la pensée de celui-ci d'une manière encore plus tranchante. Il voyait dans la lutte concernant la foi entre-

prise par la Réforme, un combat qui se livrait finalement entre le Christ et l'Antéchrist. Et dans un tel combat, il n'y avait pas de place pour une conciliation.

« Il s'agit dans cette lutte de la vérité, et non pas d'une vérité humaine, mais d'une vérité divine éternelle. Si l'on ose trahir cette vérité qui est immortelle et qui assure la communion avec Dieu — car le Christ est la Vérité — je ne souffrirai jamais que celui qui s'est rendu coupable d'un tel acte soit compté au nombre des personnes de bien et d'honneur. En présence d'une pareille division dans les choses de la religion et du culte, *il n'y a pas de conciliation*, il ne peut y avoir nécessairement que guerre, lutte, et inimitié sans fin, jusqu'à ce que l'un des partis emporte la victoire sur l'autre et le convertisse à son point de vue ».

Camerarius raille toute possibilité d'une entente dogmatique pour des raisons politiques, et se complaît, par un jeu d'imagination, dans le discours que devrait tenir Mélanchton, si, suivant le conseil d'Éparchos, il sacrifiait ses convictions religieuses aux nécessités de la politique :

« Chers Allemands, devrait-il dire, j'ai toujours pensé personnellement — et c'est encore aujourd'hui ma conviction — que tout est vrai de ce que, contre certains de ceux qu'on appelle papistes — je ne dis pas contre tous, mais contre certains coupables d'entre eux — nous avons dit et écrit concernant leurs mensonges éhontés, leur abominable fausseté et leur impiété semblable à celle de l'Antéchrist. Mais voici : Si vous demeurez désunis dans les questions de foi et si vous entrez en lutte pour des questions doctrinales, vous risquez d'être surpris par la fin du monde et d'être dépossédés de la domination dans votre propre pays, cette domination que nos ancêtres ont établie au prix d'efforts si considérables et si persévérants et qui court maintenant le danger de devenir la proie, je ne dirai pas de qui, à cause de leur mauvais renom.

Pour cette raison je change les positions dogmatiques et j'adopte une nouvelle mentalité. Je ne prends pas intérêt aux choses du Ciel, je me soucie bien plutôt de la terre. Eh bien ! ne scrutons pas la vérité, ou plutôt puisqu'elle est en pleine lumière et qu'elle n'est plus inconnue de personne, jetons-la le plus loin possible de nous, en un endroit où elle ne puisse plus paraître au soleil, et adhérons aux mensonges et aux ténèbres en disant avec les Titans de jadis :

« Nous voulons d'abord attaquer le Ciel et renverser la puissance des dieux, alors, en tenant de puissants discours, nous établirons un nouvel ordre sur la terre, celui qui paraîtra à chacun de vous le plus beau et le plus avantageux ». Ou plutôt, « Nous allons laisser en paix, sans les déranger, Dieu et les êtres bienheureux autour du Trône céleste. Libérés du souci et de l'angoisse de savoir ce qui nous attend après cette vie, nous allons dominer la terre en jouissant de ses bienfaits et en laissant de côté les ridicules moqueries et tous les bavardages inutiles à propos de choses qui sont connues de la plupart, et même de la lie du peuple. Mettons ainsi une fin à la lutte pour l'ombre de l'âne, comme on a coutume de dire. » — Mais je vais également terminer ici mon propos car je vois combien j'ai été moi-même ridicule jusqu'alors, et j'ai honte du bavard que j'étais auparavant ».

Ce discours prépare par contraste la conclusion de Camerarius : l'opposition en matière religieuse doit être plus forte que le désir, encore si passionné pourtant, d'un accord pour des raisons politiques.

Mélanchton a été fort impressionné par toute cette discussion. Sa foi optimiste en une victoire de la Réforme en a été profondément ébranlée ; il tient en fait une union des deux partis religieux en lutte en Occident pour impossible. Par contre l'Église grecque revêt pour lui comme une nouvelle actualité. Les récits de Démétrios viennent précisément lui révéler qu'il existe encore des Églises chrétiennes sous la domination turque. L'image qu'il se fait de l'avenir de la chrétienté ne dépend plus de l'espoir d'un triomphe de l'Église sur terre. Il se représente de plus en plus vivement la fin du monde sous les traits apocalyptiques les plus sombres. Celle-ci est déjà déclanchée. L'Église du Christ est exposée aux coups du double Antéchrist, et le seul espoir encore permis est que du moins quelques *reliquiae ecclesiae*, quelques restes, puissent demeurer. C'est dans ce sens qu'il écrit en 1543 à Hermann Bonnus, le superintendant de Lubeck, au terme d'une exégèse théologique de la vision de Dieu d'*Exode* 33 :

« Car si les Turcs pénétraient en Allemagne, quelles destructions, quelles désolations verrait-on parmi nos tribus ? Mais Dieu préservera quelques restes *(reliquiae)*, et c'est pour cela qu'est

allumée la lumière de l'Évangile, afin que l'Église ne soit pas détruite de fond en comble au cours de ces gigantesques cataclysmes qui vont se produire dans l'Empire. Nous devons donc remercier Dieu et le prier de se choisir un reste *(reliquias)*, de le diriger, et de le préserver ».

On rencontre fréquemment de semblables déclarations à cette époque. Comme nous l'avons dit ailleurs [1], cette perspective eschatologique avait déjà suscité l'intérêt de Mélanchton pour la Réforme en Transylvanie. La vie concrète des communautés de ce pays envahi par les Turcs apparaissait pour lui comme un idéal à réaliser en Allemagne au cas où le même malheur s'y produirait. Dans sa lettre au Patriarche de Constantinople, Mélanchton expose cette perspective en une sorte de solidarité tout eschatologique : les communautés de l'Occident chrétien sont menacées du même sort que celles dont ont déjà été victimes les communautés orientales. L'Église d'Occident va au devant du même malheur et cette perspective apparaît à Mélanchton comme la base d'une communion plus étroite dans l'avenir.

Cependant, cette solidarité n'est pas, pour Mélanchton, commandée exclusivement par la situation de part et d'autre ; elle l'est aussi par la communauté de la foi et la pureté doctrinale. Désormais, on va tenter pour la première fois, non pas de gagner l'Église orthodoxe à la Réforme elle-même, mais de la convaincre du caractère évangélique de celle-ci, et de l'accorder avec celle de la tradition de l'ancienne Église. C'est à partir de cette visite de Démétrios, et de la liaison qu'elle a opérée entre la réforme luthérienne et le patriarcat œcuménique, que s'est manifestée la première tentative de discussion théologique entre la Réforme et l'Église orthodoxe. Elle s'est concrétisée dans la traduction grecque de la Confession d'Augsbourg, traduction destinée à servir de preuve de l'accord entre la Réforme et l'héritage dogmatique de l'Église grecque. Démétrios lui-même devait transmettre cette traduction au Patriarche. Cependant ce contact immédiat entre Wittemberg et Byzance n'eut pas lieu en 1555, car Démétrios, sans doute en raison des troubles politiques

1. Cf. notre étude *Luther et l'Église orthodoxe*, dans *Irénikon*, XXVIII (1955), p. 418.

survenus dans les Balkans, n'alla pas à Constantinople, et demeura en Transylvanie. Mais ce serait à l'occasion d'une nouvelle rencontre que cette traduction jouerait un rôle décisif : nous voulons parler des discussions entre les théologiens évangéliques de Tubingue et le Patriarche Jérémie II, qui eurent lieu une trentaine d'années plus tard. La traduction fut alors effectivement transmise au patriarche par le prédicateur de l'Ambassade à Constantinople, Étienne Gerlach.

E. Benz.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — CENTENAIRE DE L'ŒUVRE D'ORIENT. Fondée par un groupe de laïcs français éminents, ayant eu comme premier directeur le Cardinal LAVIGERIE et dirigée depuis près de 50 ans par Mgr Charles LAGIER, cette œuvre importante et providentielle a fêté le 16 mai dernier son centenaire, sous la présidence des cardinaux TISSERANT, doyen du Sacré Collège, protecteur de l'Œuvre d'Orient, et FELTIN, archevêque de Paris, en présence d'autres cardinaux, dont Leurs Éminences les cardinaux TAPPOUNI, patriarche des Syriens catholiques, et AGAGIANIAN, patriarche des Arméniens catholiques, et de nombreux archevêques et évêques. Une Liturgie solennelle a été célébrée à Notre-Dame de Paris par Sa Béatitude Mgr MAXIMOS IV, patriarche des Grecs melkites catholiques. Plusieurs évêques et de nombreux prêtres concélébraient avec lui. Ce jour-là se manifestèrent avec éclat les aspirations les plus profondes de cette œuvre, dirigée tout entière vers l'unité du monde chrétien, et visant en particulier à faire cesser la rupture tragique entre l'Orient et l'Occident. Grâce à la générosité d'innombrables fidèles, cette Œuvre si irénique d'esprit, a certainement beaucoup contribué à promouvoir la réalisation de l'idéal vers lequel aspirent aujourd'hui tant d'âmes de bonne volonté. S. S. le Pape PIE XII a envoyé à Mgr LAGIER une lettre très louangeuse à l'occasion de ce Centenaire[2].

Par une LETTRE du 20 janvier le Saint-Père s'est adressé aux seize évêques ukrainiens et carpatho-ruthènes, à l'occasion du

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année

2. Le 17 avril est décédé à Nazareth, lors d'un pèlerinage qu'il accomplissait en Terre Sainte, l'abbé Armand DEL FOSSE ET D'ESPIERRES, curé de Saint-Nicolas à Mons et directeur de l'Œuvre d'Orient au diocèse de Tournai. Ses dernières volontés, formulées avant son départ, demandaient son éventuelle inhumation en Terre Sainte. Tous ceux qui l'ont connu se souviendront de son zèle pour la cause de l'Unité chrétienne, dont témoignent encore les manifestations qu'il organisa tant à Mons qu'à Charleroi durant les dernières célébrations de l'Octave de Prière du mois de janvier. (Cfr ci-après p. 196).

millénaire du baptême de Ste Olga. Mgr Joseph SLIPYJ, archevêque de Lemberg, nommé en premier lieu dans ce document est détenu dans un camp de concentration en Sibérie, ainsi que ses coadjuteurs Mgr LJATIŠEVSKYJ et Mgr BUDKA. Le Visiteur apostolique pour l'Ukraine occidentale, Mgr ČARNETSKYJ, et les deux évêques carpatho-ruthènes, Mgr GOJDIČ de Prešov et son coadjuteur Mgr HOPKO, sont également en prison. Les autres exercent leur ministère dans le monde libre. La lettre du Pape contient des paroles de consolation et d'encouragement : « Soyez confiants. Dieu ne tolère pas qu'on se moque de Lui. Il attend parfois, pour mettre à l'épreuve la foi, la fermeté, la persévérance et la patience de ses fidèles, comme l'or est éprouvé et purifié dans le feu, pour qu'il brille avec plus d'éclat. Il est bon, miséricordieux et juste : Il voit vos larmes et entend vos prières » [1].

URSS. — L'attention du monde entier a été attirée une fois de plus sur la situation religieuse en Union soviétique : Une délégation de neuf personnalités représentant les Églises protestantes américaines s'est rendue en Russie du 10 au 21 mars, pour répondre à l'invitation du patriarche de Moscou. Elle était conduite par le Dr. Eugène Carson BLAKE, président du Conseil national des Églises aux USA. En faisaient partie, entre autres, le Rt. Rev. Henry Knox SHERRILL, évêque président de l'Église épiscopalienne d'Amérique, M. ANDERSON, spécialiste bien connu des questions russes, et l'évêque noir Ward NICHOLS (méthodiste). Ce dernier était l'objet d'une vive curiosité, car on avait fait croire au peuple russe que, selon les lois, les noirs sont traités en Amérique sans humanité [2]. A son retour à New-York, la délégation a déclaré dans son rapport que cette visite avait été profitable, malgré les appréhensions relatives à une entente. L'hospitalité a été généreuse, et les échanges de vue se sont multipliés. A ces entretiens se joignirent des luthériens originaires des États baltes, ainsi que des membres du clergé

1. Cfr *OR*, 13 mai ; et *Christianskyj Golos* (Munich), N^o^ de Pâques.
2. A ce sujet cfr ce qu'écrit l'évêque Nichols dans *LC*, 8 avril, p. 8. Il fut le premier ecclésiastique noir à prêcher dans une chaire en URSS, lorsqu'il s'adressa à plus de 2.500 personnes dans l'église baptiste de Moscou.

arménien. De nombreuses visites furent organisées dans les églises ainsi que dans les séminaires, les académies de théologie et les monastères. Le rapport constate que la séparation de l'Église et de l'État en URSS n'est effective qu'en un certain sens : Il n'y a pas d'immixtion de l'État dans les questions du culte. Les églises sont relativement rares, mais l'assistance y est nombreuse, tout en étant composée surtout de femmes et de personnes âgées. Les quelques séminaires de théologie qui sont ouverts ont juste le nombre d'élèves qu'ils sont susceptibles de recevoir. Quelques églises ont été réparées, d'autres sont en construction, mais leur nombre est tout à fait insuffisant. Dans le domaine de l'éducation, les limites imposées à l'Église sont des plus strictes. Pas d'instruction religieuse aux enfants, sauf au foyer, si le prêtre ou le pasteur est invité. Quant aux ouvrages religieux, ils se limitent presque exclusivement aux livres liturgiques. Les Églises vivent en général repliées sur elles-mêmes, et considérent que leur rôle est de sauver les âmes en les préparant à la vie future. Elles ne montrent que peu d'intérêt pour la vie sociale ou intellectuelle de leurs fidèles. L'idée reçue est que les questions d'instruction, d'économie et de politique sont du ressort de l'État, tandis que les choses de la foi, tout au long de la vie, sont du domaine de l'Église : « Cette division si tranchée, — dit le rapport — dans une population qu'imprègne rapidement une éducation scientifique infléchie vers les postulats athées, est peut-être plus dangereuse pour l'Église que le contrôle politique... Nous espérons que d'autres conversations dans l'avenir les amènera, eux comme nous-mêmes, à une compréhension plus profonde de la mission de l'Église. Pour ce qui est de nous, nous sommes déjà reconnaissants de ce qu'il nous a été donné de découvrir des éléments d'adoration et de mystère dans le christianisme. Nous espérons que des contacts futurs les conduiront à se préoccuper davantage de la totalité de la vie »[1].

1. En s'arrêtant à Paris, M. Anderson déclara que les dirigeants religieux en URSS sont fermement convaincus que la foi chrétienne peut se maintenir à l'aide du seul culte. Mais il est d'avis que l'actuelle agressivité indirecte contre la religion comporte plus de risque pour l'Église que l'impitoyable méthode athée d'antan. L'éducation « scientifique » porte ses fruits. L'absence des jeunes dans les églises pourrait le prouver. Notons aussi qu'un autre délégué, le Dr. Fry, avait causé quelque remous

Quant à la persécution religieuse, nous savions déjà qu'actuellement elle se « spiritualise » et qu'elle est devenue par là plus redoutable que jamais, comme le souligne aussi le rapport :

« Ainsi, l'Église est plus libre que pendant les décennies écoulées, mais elle est placée devant une alternative plus subtile... En échange de leur liberté de culte, les chefs des Églises sont apparemment enclins à suivre la direction communiste soviétique dans d'importants domaines. Peut-être que le plus désolant de cette tendance se voit dans la question de la propagande pour la paix ». — A ce propos les délégués américains ont parlé un langage assez énergique, en posant des questions manifestement embarrassantes au sujet de certaines déclarations faites par les dirigeants ecclésiastiques russes dans la « lutte pour la paix ». Il ne s'agirait d'ailleurs pas uniquement d'un simple conformisme : « Il nous est apparu que leur conception de la paix dérive non seulement du bureau soviétique des Affaires étrangères, mais encore d'une notion erronée de la mission de l'Église ».

En dépit de nombreuses et délicates divergences, conclut le rapport, on a trouvé d'importants terrains communs en tant que chrétiens ; ce qui donnait de l'espoir pour la continuation des conversations aux USA, cet été même [1].

La *Pravda* du 27 mars a annoncé que déjà « le 26 mars BULGANINE a reçu en audience le Patriarche de Moscou et de toute la Russie, ALEXIS, et le métropolite de Krutitcy et Kolomna, NICOLAS. M. KARPOV (le président de la commission gouvernementale pour les affaires orthodoxes) assistait à l'entrevue ».

Nous devons mentionner ensuite encore une autre visite, celle qu'un prêtre catholique (non « progressiste ») a fait en URSS à l'invitation du gouvernement. Il s'agit d'un professeur de théologie à Graz, l'abbé Marcel REDING, auteur de plusieurs ouvrages sur l'athéisme en Europe occidentale et orientale, entre autres

durant les entretiens de Moscou en parlant de l'*evangelism* laïque aux U. S. A. Les ecclésiastiques russes objectaient que ce n'est pas là l'affaire des laïcs mais du clergé (Cfr *LC*, 8 avril, p. 10).

1. L'archevêque Mgr BORIS a exprimé à la délégation sa déception de se voir refuser le visa pour un séjour permanent aux USA. Cfr dans *DC*, 18 mars, col. 377-79, les notes échangées entre les gouvernements américain et russe concernant les privilèges d'entrée et de résidence en URSS pour le P. Louis Dion, prêtre catholique américain, et aux États-Unis pour Mgr Boris.

du livre *L'Athéisme politique et le marxisme.* Le professeur REDING pense que l'athéisme soviétique est plus l'instrument de buts politiques qu'une véritable théorie à prétentions scientifiques. Quant à Marx, il y aurait une profonde analogie entre lui et saint Thomas d'Aquin, en raison de leur dépendance commune par rapport à Aristote. Devant la difficile situation dans laquelle se trouve l'Église dans les pays de l'Est européen, on devrait tenter un rapprochement en tirant profit de cette parenté. Au début de 1955 le professeur de Graz a eu la surprise de se voir invité par le gouvernement soviétique à se rendre en URSS. C'est seulement vers la fin de 1955 qu'il a donné suite à cette invitation et qu'il a eu des entretiens sur la religion avec les dirigeants russes, entre autres avec M. E. POLIANSKY, chef de la Commission pour les cultes religieux non orthodoxes auprès du Conseil des Ministres de l'URSS, qui l'a accompagné dans une tournée de quinze jours à travers l'Union soviétique. Il a pu prendre ainsi contact avec plusieurs personnalités religieuses. De retour à Moscou, l'abbé Reding a été invité à prendre part à un débat sur l'athéisme à l'Académie des Sciences soviétiques, qui, comme on le sait, mène maintenant la lutte antireligieuse parmi la population en déployant une activité qui ne fait que croître. Ces discussions se poursuivirent pendant quatre heures et portèrent sur la conception chrétienne de la création et sur le problème de la matière. A la thèse du professeur Reding qui attribue un caractère politique à l'athéisme soviétique, les professeurs russes répondirent en rappelant que l'athéisme en URSS a perdu ce caractère pour revêtir maintenant un aspect purement scientifique, étant donné que l'Église en URSS a cessé d'être un élément réactionnaire. L'abbé se permit en conséquence de suggérer qu'il serait plus logique que l'athéisme ne fût plus en URSS la note propre d'un régime mais une question ressortissant au seul domaine personnel. A la suite de ce débat le théologien catholique a été reçu au Kremlin par M. MIKOYAN, faisant fonction de président *ad interim* du Conseil des Ministres. La *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, qui relate ces faits intéressants [1], a cru pouvoir en tirer des conclusions concernant l'éven-

1. N° du 13 mars. Cfr *ICI*, 1 avril, p. 12.

tualité d'une coexistence qui serait à présent réalisable. L'*Osservatore Romano* du 23 mars a réagi en rappelant que le marxisme-léninisme reste ce qu'il est et ce qu'il a toujours été : « Au plan des principes comme au plan de la pratique, l'antithèse (entre christianisme et communisme) est toujours la même. Qui s'obstine à « dialoguer » avec le communisme... ne tarde pas, pour peu qu'il regarde au-delà des paroles, à s'apercevoir que ces paroles mêmes ont des significations diamétralement opposées ». Signalant les dangers subtils de la volte-face récente des Soviets, ce journal ajoute :

« Aucun dictateur actuel, ou en puissance, ne dénoncerait une méthode exaltée et suivie aveuglément pendant vingt ans, s'il ne la voyait rejetée par une réaction naturelle, jusqu'à présent réprimée, mais vigoureuse. Le stalinisme marqua, pour des millions de personnes, la trahison et la fin d'une espérance illusoire ; la nouvelle direction collective pense se maintenir en ranimant cette espérance naufragée ou languissante par de nouvelles perspectives... Toute attitude qui sacrifie ou limite la vérité, afin de la faire coexister avec l'erreur, — abstraction faite des intentions — n'a pas d'espoir dans la véritable espérance, agit contre le progrès et travaille contre l'homme ».

Les 5 et 6 avril le Comité central du Mouvement de la Jeunesse soviétique a tenu des séances plénières. Parmi les directives aux comités locaux, votées à la suite de ces séances, on relève ce qui suit : « Le Comité central prend la décision d'obliger le Komsomol de développer et activer la lutte contre les manifestations de l'idéologie bourgeoise et les influences du régime capitaliste » [1]. C'est la religion qui est considérée comme une des principales de ces manifestations. Aussi la littérature antireligieuse se multiplie [2]. On vient de publier en russe le livre de

1. *Pravda*, 10 avril. Cfr *Nouvelles du Monde orthodoxe (NMO)*, Paris, avril, p. 2.

2. Au cours du seul mois de septembre 1955 cinq brochures d'un tirage total de 700.000 ex. ont été publiées. La périodique *Science et Vie* (organe de l'Académie des sciences) consacre depuis le début de 1955 dans chaque parution quelques grands articles à la propagande scientifique antireligieuse. Elle a annoncé qu'au cours de l'année 1956 paraîtront 20 brochures à grand tirage sur ces questions. Sur l'organisation et les thèmes de la propagande antireligieuse des dernières années en URSS, cfr l'étude détaillée parue dans la *Documentation française*, 5 et 8 novembre 1955.

Giorgio Condeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, édité à Rome en 1953, œuvre écrite pour discréditer la religion en général, et l'Église catholique en particulier. Un article de la *Sovietskaja Bjelorussia* (Minsk, 3 janvier), qui inculque les idées des fondateurs du marxisme sur la religion et son élimination et rappelle la fameuse « thèse de l'opium », affirme : « Cette déclaration de Marx est la pierre angulaire de toute la conception du marxisme concernant le problème religieux... Marx et Engels ont mené une lutte résolue contre toute tentative de réconciliation entre la religion et la science. La propagande athée scientifique a une importance immense dans la lutte pour libérer les travailleurs des préjugés religieux. Elle est un élément indispensable de l'éducation des masses »[1]. De même dans l'éditorial des *Voprosy Filosofii*, N° 1, 1956, p. 9, il est dit : « Le combat du matérialisme contre l'idéalisme, de la science contre la religion, est somme toute l'expression même de la lutte des classes. Cette lutte a atteint aujourd'hui son point culminant et elle a pris une acuité encore jamais atteinte »[2].

Malgré les succès certains de la propagande athée et nonobstant l'attitude équivoque de l'Église officielle, la même presse soviétique révèle que le christianisme est loin d'être mort en URSS. C'est ce que nous avons déjà signalé à plusieurs reprises. Ainsi la *Komsomolskaja Pravda* du 28 mars écrit : « Vous souvenez-vous du tableau de Répine « Procession religieuse dans la province de Kursk » ? Eh bien, de nos jours on organise encore des processions avec une image miraculeuse au lieu dit Svoboda. Dans cette procession participent aussi des jeunes gens. Deux fois par an un flot incessant se dirige vers l'église. En automne, dans l'attente de la sortie de l'icone de l'église, des fidèles demeurent une journée entière sous la pluie... A la station de tracteurs de Belaginsk il arrive qu'au lieu de quarante ouvriers il n'en venait pas plus de dix... »[3].

Le métropolite Eleuthère (Voroncov) de Prague et de toute la Tchécoslovaquie a été nommé par le St-Synode au siège de

1. Cfr *Ost-Probleme*, 13 avril, p. 531.
2. *Ibid.*, p. 538.
3. Cfr *NMO*, avril, p. 2.

Léningrad et Novgorod. Selon le communiqué officiel [1] il avait déjà renoncé en novembre dernier à sa fonction de chef de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie pour des raisons de santé. Auprès de l'Académie de Léningrad fonctionnent depuis 1948 des cours d'enseignement théologique par correspondance. Ils sont suivis par 400 étudiants. Depuis le début plus de cent étudiants terminèrent ainsi le séminaire et plus de dix l'Académie [2]. Les conditions d'entrée dans les écoles théologiques sont devenues plus sévères qu'auparavant. Les candidats ont été soumis à des interrogations qui devaient révéler davantage les motifs réels qui les poussaient à s'engager dans la voie des études cléricales. L'âge moyen de la majorité des étudiants n'est plus si élevé ; il varie cette année entre 18 et 25 ans [3].

Outre son calendrier le Patriarcat de Moscou a publié cette année un livre de prières, tiré à 200.000 exemplaires. C'est, semble-t-il, un événement de quelque importance en URSS, car c'est l'agence soviétique Tass qui l'a annoncé. On prépare aussi une édition de la Bible avec la nouvelle orthographe.

Amérique. — Une assemblée de la jeunesse orthodoxe grecque a insisté entre autres sur la nécessité de la Sainte Écriture comme « élément fondamental et indispensable de la formation religieuse ». Elle a également recommandé la communion fréquente [4].

Avec l'année académique 1955-56, la théologie orthodoxe est désormais enseignée dans les universités américaines suivantes : Columbia à New-York, Michigan et Harvard. Le R. P. Georges FLOROVSKIJ a été nommé professeur d'Histoire ecclésiastique à cette dernière université. Il faut mentionner également les Facultés de théologie grecque à Boston *(Holy Cross)* et russe à New-York (Saint Vladimir).

Angleterre. — La visite des dirigeants soviétiques en Angleterre en avril dernier a été l'occasion pour les 200.000 exilés

1. Cfr *ŽMP*, 1956, N° 1, p. 10.
2. Id. 1955, N° 12, p. 28.
3. Id. 1955, N° 11, p. 15.
4. Cfr *OO*, mars. Mgr MICHEL, l'archevêque, appuie sur ce dernier point dans le même numéro.

des pays de derrière le Rideau de fer, qui demeurent actuellement en Grande-Bretagne, de témoigner leur solidarité avec leurs frères qui souffrent les rigueurs du régime communiste. Bien que n'étant pas les seuls, ce sont cependant les catholiques qui ont eu particulièrement à cœur d'empêcher que cette visite ne puisse être interprétée comme une approbation de la politique athée. Le dimanche 18 mars la hiérarchie catholique anglaise a fait lire à ce sujet une LETTRE PASTORALE dans toute les églises d'Angleterre et du Pays de Galles [1].

Athos. — En fin janvier est mort à Salonique, où il avait été hospitalisé, Mgr HIÉROTHÉE, évêque de Mélitopolis, qui était depuis longtemps établi à la Sainte-Montagne. Les visiteurs de l'Athos, qui ont assisté à une de ces célèbres panégyries monastiques, se souviendront certainement du vénérable hiérarque qui les présidait. A cause de l'état de la mer, l'enterrement a dû se faire à Salonique.

Les supérieurs des monastères russes St-Pantéléimon et St-Élie, au Mont Athos, ont fait savoir que les russes sont de nouveau autorisés à s'établir sur la Sainte-Montagne, ce qui n'avait plus été possible depuis trente-cinq ans. Parmi les conditions d'admission figure une déclaration écrite par laquelle le candidat s'engage, du fait de son entrée dans un couvent même comme novice, à devenir automatiquement sujet grec [2].

Chypre. — Le 9 mars, au moment qu'il s'apprêtait à prendre l'avion pour Athènes, où on lui préparait un accueil triomphal, l'archevêque MAKARIOS, chef du mouvement cypriote pour le rattachement à la Grèce, a été arrêté, ainsi que Mgr CYPRIEN, évêque de Cyrène, le Père PAPAGATHANGELOU et le secrétaire de Mgr Cyprien, Polycarpe JOANNIDES. Ils ont tous été déportés aux îles Seychelles, dans l'océan indien. Les réactions se sont multipliées dans le monde orthodoxe et ailleurs, tandis qu'à Chypre la lutte se poursuit sans relâche.

1. Cfr *T*, 24 mars ; trad. fr. dans *DC*, 1er avril.
2. Cfr *PR*, 14 février, p. 14.

Constantinople. — Dans la nuit du 14 au 15 mars est décédé à Constantinople à la clinique Pasteur (française), Mgr GENNADIOS, métropolite d'Héliopolis, membre du Saint-Synode, président du comité canonique et du conseil juridique du patriarcat. Il avait 73 ans. Linguiste accompli, il a représenté le patriarcat œcuménique en d'innombrables réunions et la science de tous les pays a rendu hommage à la valeur de ses études historiques et de ses autres écrits. Mgr Gennadios a participé aussi à la deuxième Assemblée du Conseil œcuménique à Evanston en 1954.

Le 5 avril le patriarche a proposé à son Synode que Mgr JACQUES de Malte soit promu au rang de métropolite. En communiquant la nomination au Conseil œcuménique, où Mgr Jacques représente le Patriarcat, le patriarche Athénagore a déclaré que cette nomination doit être comprise comme l'expression du profond intérêt qu'il apporte aux travaux du Conseil.

Ce jour-là également deux nouveaux évêques titulaires ont été élus, l'archimandrite JACQUES Vervos de Londres au titre d'Apamée, avec résidence à Londres où il sera l'auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire, et l'archimandrite NATHANAËL de Lavra, recteur de l'école Athoniade, au titre de Mélitopolis, avec résidence à la Sainte-Montagne. Quant aux églises grecques de l'Exarchat de Constantinople en Europe occidentale, un calendrier pour 1956, édité par Mgr Athénagore de Thyatire apprend qu'on en compte 12 en Angleterre, une à Malte, 12 en France, 2 en Belgique, 3 en Hollande, une en Suisse, 7 en Italie, 8 en Allemagne et 2 en Autriche.

Égypte. — En avril le patriarche grec orthodoxe d'Alexandrie, S. B. Mgr CHRISTOPHORE qui est gravement malade (en mi-février il avait reçu les derniers sacrements), a remis l'administration du patriarcat au métropolite de Péluse, Mgr PARTHÉNIOS, et aux membres du Saint-Synode. Une lettre officielle a été publiée à cet égard [1]. A l'occasion du nouvel an le patriarche avait encore prononcé le discours traditionnel, où, avec sa franchise habituelle, il exposa ses difficultés et ses projets, en

1. Cfr *En*, 16 avril.

revenant avant tout sur le conflit qui l'oppose à la Commission économique patriarcale [1]. Mise en cause, cette Commission a par la suite exprimé son mécontentement par le truchement de la presse. Le patriarche signale encore le désaccord qui l'oppose aux représentants du Gouvernement grec en Égypte, toujours pour les mêmes questions d'ordre financier. Il laisse clairement entendre que c'est cette situation qui l'a amené à se tourner vers l'Église russe, « qui a toujours été secourable aux patriarcats d'Orient en leur assurant sa protection » et qui « m'a apparue, soudain, en cette circonstance, comme messagère céleste pour nous éloigner du gouffre économique dans lequel nous risquions de sombrer ». Mgr Christophore raconte alors comment l'ambassadeur de Russie au Caire lui transmit presque miraculeusement une grosse somme qui, ajoute-t-il, « sans contredit nous soulagea pleinement ». Depuis lors le patriarcat reçoit chaque mois 2.000 à 2.500 livres égyptiennes de la part de l'Église russe. Le voyage qu'il fit en Russie dans l'été 1955 a été un geste de gratitude. Un autre voyage est prévu en Roumanie « où l'on nous donne l'assurance que là aussi nous recevrons de l'aide pour nos besoins financiers ». Ensuite le vaillant vieillard expose les projets de construction qu'il entend réaliser « au cours de l'année nouvelle et sans le concours de la Commission économique patriarcale qui bientôt n'existera plus » (le mandat de cette dernière expire le 31 décembre de cette année). — A propos de la mort de l'archevêque ARSENIOS Saltas, exarque du patriarcat d'Alexandrie en Amérique, S. B. se montre bien décidé à lui trouver un successeur, malgré l'opposition de Constantinople [2]. Il mentionne de plus la fondation de deux bourses en vue de la formation théologique des clercs du patriarcat dans une académie ecclésiastique en URSS. En terminant, le patriarche

1. Voir l'analyse du discours dans *POC*, janvier-mars 1956, p. 64-67.

2. L'esprit qui anime le patriarche envers le Patriarcat œcuménique se manifeste encore nettement dans les paroles qu'il prononça devant un correspondant d'*Ethnos* (cfr ce journal du 26 déc. 1955, selon *POC*, *ibid.*, p. 65) : « Si le trône œcuménique ne pouvait plus être considéré comme complètement hellène, étant devenu en grande partie l'organe de la politique turque et américaine, le trône d'Alexandrie, lui, demeure hellène et en conserve entièrement le caractère, caractère qu'il gardera encore davantage si je vis ou si mon successeur persévère dans la même ligne ».

a rappelé avec émotion les tristes événements survenus en Turquie le 6 septembre dernier.

Le P. Joseph HAJJAR poursuit dans le numéro cité de *Proche-Orient Chrétien* son étude sur *La Suppression des Tribunaux confessionnels en Égypte*. La chronique du même fascicule expose en détails les derniers développements de cette crise grave, qui révèle avant tout la situation tragique d'une chrétienté divisée, au milieu du monde musulman.

Quant aux événements concernant le PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE et le patriarche YOUSSAB II, il ne semble pas que le retour de celui-ci à Alexandrie équivale déjà à la reprise de ses fonctions patriarcales. Mais il existe une forte action dans ce sens dont l'issue n'apparaît pas encore clairement [1].

Au titre d'une loi promulguée en décembre dernier, les écoles libres en Égypte (il y en a 2.000, prodiguant leur enseignement à un demi-million d'élèves), sont désormais soumises au contrôle du ministère de l'Éducation et de l'Enseignement. En vertu de cette loi, toutes ces écoles devront à partir d'octobre 1956 enseigner le Coran à leurs élèves musulmans. Le gouvernement fournira lui-même les professeurs, mais chaque établissement sera tenu de les payer ; sinon, il passera sous l'administration du ministère de l'Instruction [2].

Grèce. — Après trois jours d'hospitalisation à la grande clinique *Evangelismos* (Annonciation) à Athènes, Sa Béatitude Mgr SPYRIDON (Vlachos), archevêque d'Athènes et de toute l'Hellade, a rendu l'âme le 21 mars à 5 heures du matin. Les funérailles ont eu lieu le 24 : impressionnante cérémonie mais où l'on notera cependant la disparition de l'ancienne tradition orientale, qui veut que les évêques défunts soient promenés dans leur ville assis.

Né en 1874 à Chili dans le Pont, mais de parents venus d'Épire, Mgr Spyridon fit ses études à Chalki d'où il sortit en 1899. En 1906 il fut élu métropolite de Vella et Konitsa. Arrêté par les Turcs pendant la guerre balkanique de 1912-13, il fut condamné à mort. Seule le sauva l'intervention personnelle du roi Constantin, alors

1. Pour les détails cfr *POC*, *ibid.*, p. 77-78.
2. Cfr *ICI*, 15 mars, p. 11.

diadoque et commandant en chef des armées grecques devant Janina. En 1918 il fut transféré sur le siège de Janina. Pendant la deuxième guerre mondiale, les Italiens le condamnèrent à mort *in absentia*, les Allemands le soumirent à la résidence forcée. Le 4 juillet 1949 il fut élu archevêque d'Athènes pour succéder à Mgr Damaskinos d'une façon inattendue et malgré son grand âge. Ses manières remontaient à l'époque du régime turc. Il avait un caractère volontiers énergique et dominateur. Il gouvernait par lui-même, avec autorité — ses nombreux adversaires disent avec despotisme —, mais sans compréhension aucune pour les très graves nécessités de l'heure présente. De grands problèmes furent, sans cesse différés. Son administration avait, en conséquence, toutes les caractéristiques bonnes ou mauvaises d'un gouvernement personnel ; mais dans l'authentique tradition de l'Église grecque, c'était une personnalité nationale de toute première valeur.

Dès le 29 mars son successeur était élu librement sans qu'aucune pression se soit exercée de quelque côté que ce fût. Au deuxième scrutin 40 des 56 métropolites votants ont donné leur voix à Mgr DOROTHÉE (Kottaras), métropolite de Larissa et Platamon. Le 30 mars paraissait l'arrêté royal concernant l'établissement et la reconnaissance du nouvel archevêque. Le 1er avril enfin a eu lieu l'intronisation à la cathédrale d'Athènes.

Dorotheos Kottaras est né en 1888 dans l'île d'Hydra. Fils d'un pauvre marin, il réussit à faire de bonnes études, sanctionnées par un diplôme en philosophie à Leipzig, et en théologie et en droit à Athènes. Sacré en 1922 métropolite de Cythère, il fut en 1935 transféré à Larissa. C'est le meilleur juriste et l'écrivain le plus prolifique parmi les métropolites. Dans sa première déclaration officielle, Mgr Dorotheos a parlé aussi de Chypre, disant qu'il déploierait tous ses efforts pour que la lutte poursuivie par son prédécesseur (qui en 1950 accepta de présider le comité du mouvement national de rattachement de Chypre à la Grèce) soit couronnée de succès.

Tous les milieux ecclésiastiques ont protesté à plusieurs reprises contre la republication (décembre 1955) d'un arrêté royal conférant à la franc-maçonnerie, qui déploie une activité accrue dans le pays, la personnalité publique et lui octroyant pleine liberté d'ouvrir des loges dans tout le territoire grec aux frais,

si nous avons bien compris, des institutions gouvernementales et civiles. Ce même arrêté royal avait été promulgué en juillet 1949, mais devant l'indignation de tout un peuple il a été abrogé en décembre 1949 [1].

Un décret issu du ministère du Culte et de l'Éducation met les directeurs d'écoles en garde contre les traductions du Nouveau Testament autres que la version traditionnelle en grec ancien ; leur usage est strictement interdit. Le ministre justifie cette démarche en signalant que les Nouveaux Testaments publiés par les sociétés bibliques étrangères et qui circulent dans le pays présentent de nombreux désaccords avec le texte original grec, qui est seul autorisé par le patriarcat œcuménique et l'Église de Grèce. Une traduction en grec moderne est en préparation [2].

Une lettre du patriarche œcuménique aux quatre métropolites du DODÉCANÈSE vient d'être publiée. On y indique avec un certain détail les mesures jugées opportunes pour la réorganisation si nécessaire de la vie ecclésiastique de cette région. Cette question préoccupe les autorités depuis plusieurs années, les problèmes étant très complexes. Le patriarche demande qu'une Charte soit rédigée contenant 1) la Constitution des Métropoles du Dodécanèse ; 2) Leur Règlement (les points à considérer sont indiqués). L'archevêché d'Amérique est cité en exemple, ainsi que la métropole de Crète. Le patriarche recommande tout particulièrement aux métropolites la question urgente, en effet, des monastères. L'œuvre réformatrice accomplie en Roumanie est donnée comme le modèle de ce qui peut être réalisé en ce domaine. Dans sa dernière partie la lettre expose certaines idées concernant la mise en œuvre de l'île, du couvent et de l'école de PATMOS. L'île souffre de la plaie de l'émigration ; l'école ne fournit pas les vocations religieuses qu'on espérait. On suggère entre autres choses de proclamer Patmos « Ile sainte », d'établir des communications avec les lieux saints de Jérusalem, du Sinaï, du Mont Athos. On développerait selon les anciens usages la vie liturgique du monastère, et on créerait un centre intellectuel

1. Cfr *En*, mars ; *Katholiki*, 13 avril.
2. Cfr *LC*, 25 mars, p. 15.

et spirituel, où pourraient se tenir des conférences religieuses, enfin on pourrait favoriser le « tourisme religieux », et fonder des écoles de peinture et de musique byzantine [1].

MYTILÈNE (Lesbos), a connu récemment des difficultés au point de vue ecclésiastique. On vient d'y envoyer un évêque auxiliaire, Mgr AMBROISE (Nikolaou), titulaire de Christopolis, précédemment secrétaire du Saint-Synode d'Athènes. Son arrivée le 17 mars a été spécialement fêtée, et son supérieur hiérarchique, le très âgé métropolite JACQUES, a tenu à s'associer à ces festivités [2].

Le 2 mars le Saint-Synode a élu à la métropole d'Élassou l'archimandrite JACQUES Makryiannis, higoumène depuis bien des années du couvent de Penteli. Le sacre a eu lieu à Athènes le 4 mars [3].

Liban. — Après Etchmiadzin, ANTÉLIAS vient d'être pourvu d'un nouveau catholicos, en la personne de Mgr ZAREH Payaslian, archevêque arménien orthodoxe d'Alep.

Le nouvel élu est né le 14 février 1915 à Marache. Après avoir terminé ses premières études à l'école nationale arménienne d'Alep, il passa l'année scolaire 1929-30 dans l'école arménienne de la même ville tenue par les Jésuites. Il poursuivit ses études à Antélias de 1930 à 1935, émit sa profession monastique en 1935 et passa trois ans à Bruxelles, où il se spécialisa dans l'orientalisme et l'histoire. En 1940 il est à Alep et en 1943 y assume la direction de la communauté arménienne. En 1947 il est sacré évêque. Le 20 février dernier il a été élu catholicos de Cilicie par un collège électoral représentant les Arméniens orthodoxes du Liban, de Syrie et de Chypre.

L'élection ne s'est pas faite sans difficultés, par suite de la présence d'une douzaine de délégués venus d'Arménie soviétique, qui étaient opposés à ce choix. Ayant réussi à faire repor-

1. Cfr *AA*, 25 janvier, 1er et 8 février. En septembre de cette année le mouvement interorthodoxe de la jeunesse SYNDESMOS tiendra une assemblée dans l'île de Patmos. Depuis peu l'Union chrétienne des Étudiants et l'Union chrétienne des jeunes travailleurs en Grèce sont devenues membres de ce mouvement (Cfr *Syndesmos*, janvier 1956).

2. Cfr *E*, 15 mars ; *En*, 1er avril.

3. Cfr *E*, 15 mars.

ter l'élection du 14 au 20 février, mais n'ayant pu écarter la candidature de Mgr Payaslian, ils partirent avant la cérémonie. Le catholicos d'Etchmiadzin, qui était lui-même présent, prit l'avion pour Le Caire le matin du 20 février, refusant de présider la séance de l'élection qui manifestement n'aboutirait pas au résultat désiré par lui. Les délégués restants procédèrent au vote dans l'après-midi et l'élu obtint 32 voix sur 36.

Autour du Patriarcat d'Antélias, 300 gendarmes sur pied de guerre montaient la garde ; la voiture de Mgr PAROYAN, locum-tenens du catholicat, arriva précédée d'une jeep et suivie de deux camions bondés de gendarmes. Une cinquantaine de femmes (d'autres sources parlent de 300), ayant à leur tête la femme du rédacteur en chef d'un quotidien arménien de tendance soviétique, s'étaient retranchées dans l'église pour empêcher le collège électoral de s'y réunir. Leur prétention était d'exiger le renvoi de l'élection, si Mgr Paroyan et Mgr Payaslian ne retiraient pas leur candidature. Les règlements électoraux n'exigeant pas la réunion à l'église, les délégués convinrent de se rassembler dans le salon du Patriarcat, où l'élection se faisait à huis clos. Les femmes sont restées jusqu'au soir dans l'église avec la conviction que l'élection était invalide si elle ne se faisait pas là.

Le nouveau catholicos, qui a été officiellement reconnu par les Gouvernements libanais et syrien, a déclaré par la suite qu'il comptait maintenir les meilleurs relations avec le siège d'Etchmiadzin. Mais il ne semble pas que la paix se fera facilement. Bientôt après ces événements, seize évêques et archevêques arméniens, sous la présidence du catholicos Vasgen Ier d'Etchmiadzin, se sont réunis en Égypte pour examiner ensemble certaines questions ecclésiastiques. Deux séances de l'assemblée ont été consacrées à l'élection du 20 février. A l'unanimité on a déclaré que cette élection avait été « déficiente et inacceptable » et qu'elle a été une cause de dissidence dans la communauté arménienne en Syrie et au Liban. Des mesures ont été prises en vue de « redresser la situation »[1].

Jérusalem. — Après le décès du patriarche grec orthodoxe

1. Cfr *SŒPI*, 20 avril.

TIMOTHÉE Ier de Jérusalem, Mgr ATHÉNAGORE, qui assurait déjà l'administration du patriarcat durant la longue maladie du patriarche défunt, a été choisi comme locum-tenens. L'élection patriarcale aurait dû avoir lieu le 23 février, mais d'insurmontables difficultés, provenant de la rivalité entre les arabes orthodoxes et les grecs, ont fait différer l'élection jusqu'à nouvel ordre. La minorité grecque craint que Timothée n'ait été le dernier patriarche hellène sur le trône de Jérusalem. La presse grecque soupçonne plus que jamais les Russes, les Anglais et aussi les catholiques de tenter d'exercer des influences qu'elle juge funestes pour l'avenir de l'Église de Jérusalem. Nous aurons sans doute bientôt à revenir sur cette douloureuse crise parmi les chrétiens aux Lieux Saints [1].

Relations interorthodoxes.

Les fêtes de l'Église orthodoxe roumaine, en octobre 1955, ont été l'occasion d'ÉCHANGES DE VUES, importants mais de caractère privé, entre les délégations du Patriarcat œcuménique, conduites par Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire, et celles des Églises bulgare et russe. Les Bulgares s'étant plaints de ce que quatre Églises grecques n'ont pas encore reconnu leur patriarcat, il a été convenu que le patriarche CYRILLE écrirait derechef à Constantinople et qu'après un accord intervenu il viendrait lui-même « exprimer en personne sa reconnaissance et ses respects » [2]. Par la suite une lettre a été envoyée au Patriarche œcuménique demandant que les relations des deux Églises soient réglées [3].

D'autre part Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire et Mgr GRÉGOIRE (Russie, décédé depuis) ont exposé avec beaucoup de franchise et de fraternité les points de friction entre l'Église-mère et sa fille, celle-ci protestant de son respect et son amour indéfectible. Ils tombèrent d'accord sur le fait que la correspondance officielle

1. Pour les détails de la situation, cfr *POC*, janvier-mars, pp. 79-83.
2. On se rappelle que l'Église bulgare s'est déclarée autocéphale et s'est élu un patriarche sans l'accord du patriarche œcuménique et l'indispensable publication du « Tomos » officiel.
3. Cfr *En*, 1er avril.

est inapte à régler ces problèmes, et le métropolite de Léningrad a dit quel plaisir et honneur ce serait pour l'Église russe de recevoir la visite du Patriarche œcuménique ou d'une délégation envoyée par lui [1]. Mi-avril on annonça une entrevue entre les représentants des deux sièges patriarcaux pour discuter des questions en suspens [2]. On se rappelle les points en litige : l'Église de Pologne, celles de Finlande et de Tchécoslovaquie, l'Exarcat russe du Patriarcat de Constantinople (Paris), l'Église orthodoxe russe hors-frontières (New-York) [3].

Le Saint-Synode de Constantinople s'est occupé dans sa session du 8 mars de la situation de Mgr SABBATIOS, reconnu par le patriarcat œcuménique comme légitime archevêque de Prague, puisqu'il l'avait été avant que les Russes ne mettent la main sur l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie. Celle-ci est à présent administrée par l'évêque CLÉMENT d'Olomouc depuis la nomination de Mgr Éleuthère au siège de Léningrad.

Mgr JACQUES de Malte, représentant permanent du Patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique des Églises à Genève, en rentrant d'Australie où il a assisté à la session du Comité exécutif, a visité de nombreuses personnalités des Églises orientales orthodoxes et autres Il a rencontré aussi les chefs de l'Église jacobite dans sa fraction anti-patriarcale. Le vénérable catholicos de cette Église, Mar BASILIOS, s'est déclaré prêt à l'union avec Constantinople dès que celle-ci ferait signe [4].

Relations interconfessionnelles.

« Comment se fera l'Unité ? » — à cette question, posée chaque année avec une insistance accrue lors de la SEMAINE DE LA PRIÈRE UNIVERSELLE POUR L'UNITÉ, S. Ém. le Cardinal GERLIER, à l'ouverture de la Semaine à Lyon en janvier dernier, répondit : « Nous ne le savons pas ; humainement la solution nous échappe

1. Cfr *AA*, 29 février et 7 mars.
2. Cfr *RM*, 17 avril.
3. Qu'on se réfère à la lettre que le patriarche ALEXIS adressa le 7 mars 1953 au patriarche œcuménique. Cfr *Chronique* 1953, pp. 294-95.
4. Cfr *AA* où à partir du 22 février est publiée une copieuse correspondance du voyage de Mgr Jacques.

encore. Mais, derrière ces perspectives forcément limitées, il y a notre acte de foi dans la puissance de la grâce divine ». A cette rencontre, à laquelle assistaient encore quatre autres évêques, M. l'abbé MICHALON, à qui incombe désormais le soin d'ordonner les manifestations de la Semaine de l'Unité, devait saluer aussi trois membres du Conseil œcuménique des Églises, venus de Genève. Leur participation souligna l'importance qu'ils attachent eux-mêmes à ces journées de prière commune [1].

L'événement le plus important de la Semaine de 1956 en ANGLETERRE nous paraît être la réunion tenue à Londres le 20 janvier sous la présidence du Canon Oliver TOMKINS. On y a pris une initiative qui se réfère directement à l'œuvre de l'abbé Couturier de Lyon, avec laquelle d'ailleurs on entend établir des relations. Des représentants des communautés anglicanes de St Jean l'Évangéliste, de la Résurrection et de St François, ainsi que des pasteurs méthodistes et congrégationalistes et d'autres ont décidé la création d'une CONFÉRENCE CONSULTATIVE dont la tâche sera d'encourager la prière pour l'Unité. On désire établir un organisme plus représentatif que le Conseil de la Semaine de Prière pour l'Unité chrétienne qui jusqu'à présent a principalement encouragé l'observance annuelle de la Semaine. Voici les idées de base de cette nouvelle initiative :

« Une Conférence consultative interecclésiastique sera formée pour intensifier la prière pour l'Unité et particulièrement pour l'observation de la Semaine de Prière pour l'Unité chrétienne qui a lieu chaque année du 18 au 25 janvier.

Cette Conférence portera le nom de Conférence pour la Prière de l'Unité et sera formée de personnes et de représentants d'organismes capables de favoriser ce dessein, en particulier d'organismes religieux, par la publication d'articles, par les journaux illustrés et par la production et distribution d'écrits convenant aux besoins de chaque dénomination.

La Conférence se réunira chaque année pour l'échange d'informations et pour examiner toute question pouvant se rapporter à la prière pour l'Unité » [2].

1. Cfr *SŒPI*, 25 janvier.
2. Cfr *CT*, 27 janvier.

En BELGIQUE, à Charleroi, le 19 janvier, a eu lieu une manifestation publique, organisée par le clergé catholique de la ville et le corps pastoral protestant de la région. La salle de l'Hôtel de ville connut rarement une telle affluence. Les 1.200 places assises étant occupées, on a dû installer au dernier moment un service de diffusion pour les personnes demeurées à l'extérieur. Ont pris la parole : le chanoine DESCAMPS, le R. P. TIMIADIS, archimandrite orthodoxe grec, et le pasteur GUINAND. La conférence s'est déroulée en présence de Son Exc. Mgr HIMMER, évêque du diocèse, et de M. le pasteur THONGER, président de la Fédération des Églises protestantes de Belgique.

Parmi quelques considérations *A propos de la Semaine de Prière pour l'Unité* du R.P.C.-J. DUMONT O. P. nous trouvons ce qui suit [1] :

« ... il nous paraît bien évident que, jusqu'à présent, la grosse difficulté à laquelle se heurte le mouvement en faveur de l'Unité dans les milieux catholiques, c'est qu'*il manque de cadres*. L'expérience prouve, nous l'avons dit plus haut, à quel point nos fidèles sont facilement sensibilisés à cette question tandis qu'une trop grande partie de notre clergé lui reste fermée. Comme il arrive trop souvent, les exhortations à la prudence, plusieurs fois réitérées par l'autorité religieuse, ont été malheureusement interprêtées par beaucoup comme une invitation à s'abstenir. Il suffit de lire les textes pour se convaincre que telle n'était pas l'intention qui les a inspirés [2]. D'où la nécessité de veiller, dans nos séminaires, à une formation appropriée — à la fois intellectuelle, spirituelle et psychologique — de nos futurs prêtres, dont certains sont aussi de futurs évêques. Un gros travail a été réalisé ces dernières années de ce point de vue, mais il reste encore beaucoup plus à faire. Combien de bibliothèques de séminaires n'ont encore aucun des instruments de travail les plus indispensables dans ce domaine ! »

La revue *Istina*, N° 4, 1955, contient sous la rubrique ORIENT ET OCCIDENT un long exposé des *Vues orthodoxes grecques sur le schisme et l'unité* (M.-J. LE GUILLOU), suivi de quelques documents à ce sujet (pp. 401-43). Le R. P. René BEAUPÈRE traite

1. Cfr *VUC*, février-mars, p. 7.
2. La chose a été soulignée aussi récemment dans un groupe de prêtres catholiques en Angleterre. Cfr *Chronique* 1956, p. 81-82.

de *La « politique extérieure » de l'Église Réformée de France vis-à-vis du Catholicisme* (pp. 444-66) [1]. Suivent une série de documents concernant les *Remous dans l'Église d'Angleterre,* avec de nombreuses annotations de la Rédaction, et une analyse du *Report of the Anglican Congress* 1954 (pp. 467-510).

Le premier numéro d'une nouvelle revue espagnole *Re-union,* vient de paraître sous la rédaction du R. P. Santiago MORILLO S. J. [2]. C'est la revue *Oriente* transformée. Ici également le besoin s'est manifesté de voir le problème de l'union de l'Orient et de l'Occident chrétien dans des perspectives plus élargies.

Quelques articles :

Dans *Foi et Vie,* janv.-févr., Charles WESTPHAL, *Sur la prière du Christ ;* Margaret RHODES, *Comment les chrétiens prient pour l'Unité.*

Dans *Rythmes du Monde,* N° 3, 1955, M. VILLAIN, S. M., *Vingt ans d'œcuménisme 1935-1955.*

Dans *Évangéliser,* nov.-déc. 1955, J. HAMER, O. P., *Que fait-on en Belgique pour l'Unité chrétienne ?*

Le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (Paris) de janvier a été entièrement consacré à des thèmes de l'Unité chrétienne.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes* — *Apostolos Andreas* (Constantinople) du 2 novembre 1955 conclut un compte rendu d'une réunion d'ecclésiastiques appartenant à la plupart des Églises orthodoxes établies dans les États-Unis, par ces lignes : « Le Dr. Gerald KNOF a produit une profonde impression lorsqu'il a affirmé catégoriquement que nos observations justifient l'opinion selon laquelle dans 20 ou 30 ans le catholicisme romain ne tiendra plus dans le domaine religieux la position importante qu'il occupe aujourd'hui. La grande majorité sera formée ou bien par des protestants ou bien par des pagano-protestants avec tendance vers le paganisme. C'est pourquoi l'Église orthodoxe en Amérique doit dès à présent

1. Du même auteur dans *La Vie intellectuelle,* janv., pp. 6-26, *Protestants et Catholiques français face à face.* — Le bulletin *L'Amitié,* janv., consacre également ses pages à ce sujet, notamment à l'ordre du jour du Synode de Strasbourg.

2. Centro de Estudios orientales — Madrid. Conde de Cartagena 47 (Colonia del Retiro).

prendre les mesures nécessaires pour ne pas être entraînée dans ce courant catastrophique non seulement pour notre pays mais pour le monde entier »[1].

Apostolos Andreas du 28 décembre, parlant de l'accueil bienveillant que la presse communiste a fait au passage sur le désarmement dans le message de Noël de S. S. le Pape Pie XII, estime que cette presse l'a trouvé « de son goût et d'accord avec les principes du communisme ». A un autre endroit du même numéro on lit que malgré ce message « Rome continue à s'armer avec les armes de la haine contre toute autre Église du Christ ».

Pantainos (Alexandrie) du 11 janvier contient, à propos de la lettre pontificale au Cardinal Vyšinsky et aux autres évêques polonais, deux pages entières fort pénibles à lire, à plusieurs points de vue : « Celui qui occupe maintenant le siège de Rome a, comme nonce là-bas, prêté secours et pris part aux persécutions contre les orthodoxes ». L'information historique est ici manifestement un peu défectueuse.

La lettre de S. S. le Pape Pie XII adressée l'an dernier à l'higoumène du monastère grec de Grottaferrata a provoqué presque aussitôt deux commentaires dans *Apostolos Andreas*, que nous n'avons pas cru devoir mentionner. Mais pour la même occasion, à partir du N° du 9 novembre, le journal a commencé sous le titre expressif *L'Union des Églises, notre devoir sacré*, la publication d'un article plus autorisé de M. Jean Karmiris,

1. Cette réunion a eu lieu sous l'égide du Conseil National des Églises d'Amérique. L'hebdomadaire de ce Conseil *The Religion Newsweekly* a signalé tout récemment (cfr *SŒPI*, 17 févr., p. 52) que l'année 1955 a marqué le record de l'assistance aux services religieux aux États-Unis : 49 % de la population adulte (49.600.000 personnes, une augmentation de 14.800.000 sur 1950) a été au culte en moyenne chaque semaine. Le dimanche de Pâques attira les plus grandes foules ; l'enquête a révélé que 60.400.000 personnes — près de six sur dix Américains adultes — étaient à l'église ce jour-là. Il paraît que les catholiques vont plus fidèlement à l'église (74 %) que les protestants (42 %), et ceux-ci plus que les juifs (27 %). *SŒPI* ne donne pas d'indication pour les orthodoxes. — Pour juger de la véritable situation nous n'attachons pas beaucoup plus d'importance à ces statistiques qu'à la prophétie du Dr. Knof, mais nous avons des raisons sérieuses pour avoir confiance en l'avenir du christianisme en Amérique. Ici comme ailleurs ce n'est pas par voie d'élimination que le problème œcuménique se pose, ni à présent ni en « 20 ou 30 ans ».

professeur à l'Université d'Athènes et commissaire royal près le Saint-Synode de l'Église de Grèce. On y trouve encore exposées en détails les objections contre les « vieilles affirmations latines », que d'ailleurs les patriarches orthodoxes d'Orient auraient déjà suffisamment réfutées en 1848 et en 1894 dans leurs réponses à Pie IX et Léon XIII : « ... notre Église orthodoxe du Christ est toujours prête à accueillir tout projet d'union, pourvu seulement que l'Église de Rome se libère une fois pour toutes de la longue série d'innovations nombreuses et variées qu'elle a admises chez elle et qui ont provoqué la triste division entre les Églises d'Orient et d'Occident, et se remette sur le terrain des sept Conciles œcuméniques qui conservent une autorité universelle et permanente dans l'Église du Christ ». A l'adresse de tous les catholiques il est proclamé que l'Église orthodoxe catholique, qui est « l'Église des sept Conciles œcuméniques et des neuf premiers siècles du christianisme », désire ardemment l'union des Églises.

Protestants — *Herder-Korrespondenz*, avril 1956, rapporte plusieurs appréciations sympathiques parues dans la presse protestante à l'occasion du 80me ANNIVERSAIRE de S. S. PIE XII (pp. 306-308).

La VISITE de l'évêque luthérien de Berlin, le Dr. DIBELIUS, au Saint-Père dans les derniers jours de janvier, lorsqu'il se rendit en Australie pour y assister à l'assemblée du Comité exécutif du Conseil œcuménique, n'a pas manqué de susciter des commentaires, en sens divers, dans les milieux protestants. Le pasteur ASMUSSEN a écrit dans la *Kölnische Rundschau* que « depuis la séparation survenue il y a quatre cents ans, il n'y a rien qui puisse être comparé, même de loin, à cette visite », qu'il considère comme un événement de portée historique. Le groupe d'opposition autour de Martin NIEMÖLLER semble être du même avis. mais cela s'est manifesté par une violente réaction qui faillit créer une grave crise au sein de l'Église luthérienne en Allemagne, déjà fortement ébranlée ce dernier temps par de grandes tensions d'ordre politico-religieux. Toujours est-il que de nombreux protestants allemands ont vu dans cette visite une valeur nouvelle et positive, voire un « geste souverain de liberté évangélique » *(Sonntagsblatt)*.

En prenant position contre les manifestations blasphématoires de carnaval dans la zone orientale, l'évêque catholique de Berlin, le Dr. Wilhelm WESKAMM a déclaré dans une lettre pastorale que devant ces faits les chrétiens catholiques et évangéliques se réuniront sous la croix dans la pénitence et la profession de foi.

L'Université pontificale GRÉGORIENNE à Rome a ouvert une BIBLIOTHÈQUE spécialisée sur le protestantisme, à l'usage des étudiants des facultés de Théologie, d'Histoire de l'Église et de Missiologie. Afin de répondre à la formation plus spéciale de certains étudiants, la Grégorienne prépare également à leur intention des cours complémentaires sur la théologie moderne, européenne et américaine, sur des questions œcuméniques, sur les méthodes missionnaires protestantes, etc.

L'*Osservatore della Domenica* a exprimé son regret pour un article offensant sur le protestantisme aux États-Unis, publié dans ses colonnes. L'article en question était écrit par un prêtre italien qui avait passé trois ans en Amérique. Il contient des phrases comme celle-ci : « le protestant moyen... choisit son église en prenant comme critère la personnalité du ministre, la gentillesse des suisses ou les possibilités de parquer ». Le journal dit avoir pris des mesures pour que de telles inepties ne se reproduisent plus et souligne qu'il n'est pas une publication officielle du Vatican [1].

Le Semeur (Paris) de janv.-févr. publie une *Suite bultmannienne*, avec un *Point de vue catholique*, par le P. René MARLÉ, S. J.

The Student World N° 1 1956 est consacré à l'ŒCUMÉNISME ET LA BIBLE ; il contient les textes des conférences et des discussions qui ont eu lieu en septembre dernier à l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse). On y trouve des contributions du R. P. Jean de la Croix KAELIN, O. P. et du R. P. François Marie BRAUN O. P. [2]

1. Cfr *T* 17 mars. On nous signale que l'article avait paru aussi dans *OR* du 28 janvier.

2. Dans la revue *Sobornost* (Londres), hiver 1955-56, p. 329-30, M[lle] Helle GEORGIADIS consacre quelques considérations à cette rencontre. Elle constate d'abord, comme d'autres l'ont fait souvent aussi, que dans de telles discussions la problématique protestante domine toujours ; tout ce qui ne s'y réfère pas directement est relégué à l'arrière plan comme secondaire. Cela empêche les Orthodoxes de témoigner de la totalité de l'Orthodoxie et de l'interdépendance de ses doctrines. — L'autre remarque

Foi et Vie, mars-avril, contient des notes rédigées à la suite d'entretiens engagés en 1954-55 à VILLEMÉTRIE (France) sur les communautés et les vœux dans la perspective d'une théologie biblique et réformée.

Dans la *Nouv. Revue Théol.*, fevr., G. DEJAIFVE, S. J., *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique.*

Dans *La Revue Nouvelle*, 15 mars, Jérôme HAMER, *Le dilemme chrétien : Protestantisme ou Catholicisme ?*

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans* — Le patriarcat de Moscou a adressé à l'Église d'Angleterre une invitation en vue d'une rencontre théologique à Moscou en juillet, comme déjà prévu en été de l'an dernier au cours de la visite faite par une délégation orthodoxe russe en Angleterre. La conférence aura lieu au monastère de la Trinité-St-Serge, siège de l'académie théologique de Moscou. La délégation anglicane sera placée sous la présidence de l'archevêque d'York, le Dr. A. M. RAMSEY, qui sera accompagné par les évêques d'OXFORD et de DERBY, les Rev. Owen CHADWICK (Cambridge), F. J. TAYLOR (Oxford), H. A. WILLIAMS (Cambridge), Canon H. M. WADDAMS, du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les relations extérieures. Le Rev. John FINDLOW fera fonction de secrétaire et d'interprète. Les sujets qu'on avaient fixés en juillet dernier sont les suivants ; « *Écriture, Tradition, Symboles de Foi et Conciles* »; « *La clause du Filioque* »; « *La nature de l'Église (y compris la place des laïcs)* »; « *Problèmes concernani les Formulaires anglicans* »; « *La doctrine et sa formulation* »; « *Les sacrements, leur nature et leur nombre* »; « *Problèmes concernant les pratiques des Églises orthodoxes* »; « *Doctrine et opinion* ». La visite durera deux semaines à partir du 14 juillet ; la seconde semaine sera surtout consacrée à des excursions.

concerne le rôle décisif et régulateur de l'ecclésiologie dans les discussions théologiques. A cette rencontre « il fut impossible de donner une attention suffisante à la façon orthodoxe et catholique d'aborder l'étude biblique en l'isolant de tout le problème de la Tradition et du magistère de l'Église ». Aussi « les orthodoxes à Bossey ont-ils fortement insisté sur la nécessité de donner une place spéciale aux études et à la littérature patristiques au sein même du mouvement des étudiants ». Cette suggestion a rencontré un accueil chaleureux et on espère qu'elle sera mise en pratique pour le plus grand bien des mouvements interconfessionnels.

Anglicans et autres chrétiens — *Église de l'Inde du Sud (CSI)* — Vers la fin de l'an dernier les Supérieurs d'ordres religieux anglicans avaient publié une déclaration collective à propos des décisions des Convocations au sujet de la CSI. Ils considèrent ces décisions comme une *delicately balanced temporary solution* pour éviter un désastre. Ils sont d'avis que par la reconnaissance des ordres de la CSI les principes ne sont pas en cause ; les décisions prises seraient d'un caractère administratif, et concerneraient plutôt le cas des membres individuels que l'Union de l'Inde méridionale en tant qu'Église. La lettre s'achève sur une pressante exhortation à la paix par un approfondissement d'une vie plus sainte, gage de l'unité.

Cette conclusion que d'aucuns ont jugée être trop piétiste dans la circonstance, n'a pas pu rendre la paix à tout le monde. Une déclaration de la Church Union, publiée au début de l'année, signale que l'inquiétude persiste, « inquiétude que l'on ne saurait écarter comme déraisonnable », et fait savoir que la Church Union « s'opposera à toute tentative d'étendre les permissions prévues par l'arrangement actuel ». L'Annunciation Group, dans sa réunion du 10 avril à Westminster, a pris à l'unanimité une résolution dans laquelle on déclare rejeter les décisions au sujet de la CSI et s'opposer désormais à tout projet de réunion dans le pays, soit avec les méthodistes soit avec d'autres, qui compromettrait de la même façon les principes catholiques de l'Église d'Angleterre. C'est en vue de la soumettre à la Convocation de Cantorbéry en mai, que treize cents prêtres anglicans avaient signé une pétition où ils demandent également qu'aucun projet d'Union avec des groupements non-épiscopaliens ne soit plus pris en considération avant que « l'actuelle position équivoque dans laquelle se trouve l'Église d'Angleterre » ne soit mise au clair [1].

Mouvement œcuménique.

The Ecumenical Review N° 3, 1956 (avril) contient trois articles sur l'union des confessions épiscopaliennes et non épiscopaliennes.

1. C'est-à-dire avant la prise de position définitive envers la *CSI*, en 1977. Cfr *CT* 13 avril ; 11 mai.

Le premier est de DOUGLAS HORTON, *Episcopal and Non Episcopal Ministries*, et les deux autres en sont un commentaire : AUGUSTINE RALLA RAM, *Organic Church Unity — A Comment from India;* H. E. W. TURNER, *An Episcopalian Comment.*

Suit *A Symposium on Ecumenism in the Local Church.* Le sujet est spécialement actuel depuis l'assemblée d'Evanston 1954 et la directive de la conférence de Lund 1952 qui demande la collaboration des Églises dans tous les domaines où elles ne rencontrent pas d'objection de conscience ; il est nouveau et instructif. Les relations qui le composent viennent d'Allemagne orientale (D. KRUMMACHER), États-Unis (J. E. DIRKS et F. VON HAMMERSTEIN), Grande Bretagne (J. LACEY), Nouvelle Zélande (A. A. BRASH), Italie (O. PEYRONEL), France (R. BELLANT et V. DE BACHST). Le P. de Bachst, orthodoxe, raconte des expériences œcuméniques dans les paroisses de l'émigration russe ; l'une est particulièrement curieuse : à la demande d'Orthodoxes, un pasteur luthérien a célébré pour eux une liturgie et leur a administré les sacrements.

Paul D. DEVANANDAN écrit sur *The Religious and Spiritual Climate of India To day* (spécialement quant au christianisme) ; Après l'*Ecumenical Chronicle*, le *World Council Diary* commente la situation œcuménique en Australie et Nouvelle Zélande ainsi qu'en Asie.

On trouve dans la Bibliographie une recension étendue et vibrante de *A la mémoire de l'Abbé Paul Couturier* (cfr *Irénikon* 1955, p. 247) par J. GARRET, directeur du département de l'Information du Conseil œcuménique, et une autre de H. A. HODGES, *Anglicanism and Orthodoxy* (cfr *Irénikon*, 1956, p. 118), par V. T. ISTAVRIDIS, professeur d'histoire ecclésiastique à l'École théologique orthodoxe de Halki ; à propos de l'Anglicanisme comme forme occidentale de l'Orthodoxie que préconise l'auteur, le recenseur écrit : « Cette forme visible de l'Orthodoxie occidentale sera-t-elle une partie organique de l'Église orthodoxe et suivra-t-elle les discussions entre les deux Églises, les conduisant à l'unité de foi ? L'avenir montrera dans quelle mesure l'idée de l'unité entre les deux Églises peut être encore un espoir ou une réalité. L'idée de l'Orthodoxie occidentale n'est pas seulement matière à discussion dans les milieux occidentaux, mais également parmi les dirigeants responsables orthodoxes » (343).

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises, réuni en Australie au début de cette année, a donné la préférence à une localité asiatique pour l'assemblée du C. O. E. de 1960 ; ce sera probablement CEYLAN le lieu choisi.

Le Comité a reçu une LETTRE du Patriarche de Moscou en réponse à la communication du Comité central, rédigée en août dernier à Davos. La lettre du patriarche exprime un grand désir de contacts plus suivis avec les dirigeants du C. O. E., particulièrement en vue du maintien de la paix, mais elle ne fait aucune invitation ou proposition concrète [1].

Le COMITÉ CENTRAL du C. O. E. (90 membres) tiendra sa session annuelle du 28 juillet au 5 août, en Hongrie, à Matrahaza, près de Budapest. On s'attend à la participation de plusieurs Églises membres d'Europe orientale ; celles de Chine ont reçu une invitation particulièrement pressante d'y envoyer des délégués.

« C'est l'habitude du Comité central — a dit le Dr. W. A. Visser 't Hooft — de se réunir en différentes parties du monde, afin de rester en contact avec toutes les Églises membres. Lorsque l'occasion s'est présentée de nous réunir en Europe orientale, et cela pour la première fois depuis l'établissement du Conseil œcuménique, et d'apporter le message du Conseil dans cette partie du monde, l'opinion unanime a été de saisir cette occasion. De cette façon le Conseil œcuménique pourra une fois de plus montrer clairement que dans son travail et dans sa vie il s'efforce de passer outre aux divisions politiques ».

Les deux thèmes principaux de cette réunion sont : *Prosélytisme et liberté religieuse*, et *Les Églises et l'édification d'une société internationale consciente de ses responsabilités*.

Dans le sommaire du *Bulletin* N° 1 (mars) de la DIVISION DES ÉTUDES du C. O. E. nous relevons : *Une nouvelle étude biblique : Le monde et l'Église sous la seigneurie du Christ*, et une étude de FOI ET CONSTITUTION, *Un seul Seigneur, un seul Esprit — combien d'Églises* ?

25 mai 1956.

1. Cfr le texte dans *ŽMP* N° 2 1955, et dans *SŒPI* 24 févr., où on trouvera un exposé des actes de la session en Australie.

Notes et documents

La structure du Monde d'après le pseudo-Denys.

Réflexions a propos d'un récent ouvrage [1].

Dans les écrits dionysiens, l'attention des savants a été le plus souvent attirée sur le problème de l'authenticité et de l'origine du *Corpus areopagiticum*, sur les influences et les sources de cet ouvrage, sur les traductions, latine et autres, etc. La théologie du pseudo-Denys a été au fond peu étudiée, pour ne pas dire négligée. Aussi, la remarquable monographie que M. René Roques vient de lui consacrer vient-elle combler une grande lacune dans l'histoire de la pensée patristique. L'auteur, qui a déjà publié plusieurs études sur les écrits dionysiens, nous présente maintenant le système cosmologique du pseudo-Aréopagite, présentation qui est digne du plus grand éloge.

Lorsqu'on parle de « cosmologie patristique », c'est tout d'abord à l'interprétation des premiers versets de la Genèse qu'on pense, aux traités sur l'Hexaéméron. Nous possédons en effet un nombre considérable de commentaires patristiques (Origène, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Sévérien de Gabala, Ambroise de Milan, Georges Pisidès, Anastase le Sinaïte et d'autres) qui traitent surtout de la question de la création de l'univers et de l'organisation cosmique. C'est un tout autre aspect de la pensée cosmologique qu'on retrouve par exemple dans les écrits de Maxime le Confesseur influencé, on le sait, par le pseudo-Denys. La structure du monde empirique et les relations mutuelles entre ses parties ne sont pas l'objet des « révélations mystiques » de Maxime. Il contemple les rapports entre le visible et l'invisible, le système hiérarchique du

1. René Roques, *L'Univers dionysien.* Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys. (Collection « Théologie », 29) Paris, Aubier, 1954; in-8, 382 p.

monde réel et du *cosmos noetos*, ce panorama que le P. von Balthasar a très heureusement défini une « liturgie cosmique ».

Il serait malaisé de résumer en quelques lignes l'étude de M. Roques, et son exposé du monde dionysien. Nous nous arrêterons tout de même ici sur les thèmes principaux de ce bel ouvrage.

L'Aréopagite est un des plus grands mystiques de l'Église, inutile de s'attarder sur ce point. Il est clair aussi que, bien que n'étant pas un métaphysicien systématique, il construit ses conceptions cosmologiques sur les bases d'une philosophie très précise. Quelles sont donc ces influences philosophiques ? On se trompera presque toujours en voulant faire d'un Père de l'Église le disciple d'un système strictement déterminé. Une pareille stylisation ne peut être que le fruit d'une vue unilatérale. M. Roques a bien évité ce danger, et c'est un des grands mérites de son ouvrage. Il note au début de son étude qu'« on ne saurait identifier avec certitude l'origine exacte, immédiate, de chaque emprunt. Des habitudes d'éclectisme et l'usage fort répandu des résumés ont accrédité simultanément et souvent dans les mêmes esprits, les pensées les plus diverses et, quelquefois, les plus contradictoires. Toutes les grandes doctrines ont perdu leurs angles vifs ; aucune n'est professée à l'état pur... Les systèmes opposés se sont rapprochés et confondus pour cristalliser en quelques lieux communs » (p. 35). Laissant de côté les autres influences possibles, l'auteur insiste sur deux traditions principales : platonicienne et néoplatonicienne. « Platonicienne, nous dit-il, elle l'est par l'opposition sensible-intelligible ; néoplatonicienne, par la division ternaire de chacun de ces deux univers » (p. 68). M. Roques, il faut le noter, s'occupe surtout de cette conception néoplatonicienne (cfr les p. 51 et 59-66, où il parle du *cosmos* et du *logos* en celui-ci). « Hiérarchie céleste pour les intelligences pures, nous dit-il, et hiérarchie ecclésiastique pour les intelligences humaines : voilà l'univers dionysien » (p. 29). Cependant, l'auteur ne passe-t-il pas ici sous silence, ou peu s'en faut, un aspect très important des visions cosmogoniques du pseudo-Denys ? Notre attention se porte surtout sur la question des paradigmes et sur leur rapport avec les *logoi*. Une fois seulement, en effet, il fait allusion à l'idée dionysienne des paradigmes. Or, cet aspect de la cosmologie étudiée méritait, nous semble-t-il, d'être analysée plus profondément. A notre avis, on ne doit pas confondre les paradigmes avec les raisons productrices et créées. Si le terme « paradigme » n'est pas souvent employé par Denys, le terme *logoi* l'est très souvent, mais avec une signification toujours différente. Quel sens peut-on donc attribuer aux paradigmes diony-

siens ? Dans tout le *corpus*, ce terme se rencontre neuf fois comme substantif et deux fois comme adjectif. Il est souvent employé dans le sens général d'image ou de modèle (col. 301 A, 305 C, 641 A, 816 A, 645 D). Dans ce dernier cas, certains manuscrits transcrivent *πράγμασι* au lieu de *παραδείγμασι*. Le même sens peut être attribué une fois à l'adjectif (col. 704 A) « exemplaire ». Mais dans les cinq autres cas (col. 824 C, deux fois, 824 D, 869 D et 105 D, comme adjectif) ce terme doit être interprété dans un sens plus spécial de la cosmologie théologique.

Dans le chap. V, § 1 des *Noms divins*, le pseudo-Denys parle des « paradigmes des êtres » en Dieu. Il nous explique ainsi comment on doit les comprendre : « Ce que nous appelons *paradigmes* ce sont toutes ces *raisons* (*λόγους*) productrices d'essence, qui préexistent synthétiquement en Dieu et que la théologie nomme prédéfinitions, ou encore décrets divins, parce qu'ils définissent toutes choses et que c'est en vertu de ces décrets que le Suressentiel a d'avance défini et produit les êtres ». Or c'est là justement le passage cité par M. Roques (p. 62).

Un peu plus loin (§ 9) « paradigme » signifie « l'élément primordial de toute réalité ». Une fois de plus (chap. VII, § 3), après avoir parlé des « choses qui préexistent en Dieu » et de ce que « la nature divine est inconnaissable », l'auteur mystique nous dit que « cet ordre fut institué par Dieu et qu'il contient des images et des similitudes des *paradigmes* divins. Grâce à eux nous nous élevons graduellement et par échelons... jusqu'à Celui qui transcende tout être (Dieu) ». Il insiste enfin (chap. IV, § 10) sur ce qu'en Dieu « réside le principe de toute exemplarité » (« principe paradigmatique »).

Passons aux « *logoi* ». La signification de ce terme est très variée. Cité plus de 130 fois [1], il veut dire : *Écriture Sainte*, *Verbe Divin*, *vertu intellectuelle humaine*, *notion*, *but*, *raison*, *parole*, *expression*, *hypothèse*, *esprit angélique* et enfin *raison productrice*.

On sait que les Pères, surtout Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, emploient souvent l'expression *λόγοι* pour désigner *les lois de la nature* ou *les causes productrices et raisonnables* dans l'univers [2]. Le pseudo-Denys lui attribue fréquemment aussi le même sens. Il parle, par exemple, des « logoi de chaque nature, rassemblés dans

1. A. VAN DEN DAELE, S. J., *Indices pseudo-Dionysiani*, Louvain, 1941, p. 154.
2. Cfr notre ouvrage *L'Anthropologie de Saint Grégoire Palamas* (en russe), p. 328 sq.

une seule unité sans confusion » (col. 281 AB), des « logoi producteurs d'essence » (col. 824 C.) des anges qui connaissent « les logoi propres de tous les êtres » (col. 693 C), du soleil « qui éclaire tout selon son propre logos » (col. 693 B), de la « Beauté divine qui donne à chacun d'être beau selon le logos qui lui appartient » (col. 704 A), de Dieu (c'est-à-dire l'*Un* Divin) qui « stabilise chaque être dans le logos qui lui convient » (col. 704 C) et qui « donne à ceux qui s'unissent entre eux le pouvoir de vivre en amitié et en communion, à chacun... le pouvoir de demeurer dans son propre logos et de rester fidèle à sa définition particulière sans mélange et sans confusion » (col. 892 C), etc..

Or les *λόγοι* se rapprochent des « paradigmes ». Il y a quand même une différence essentielle entre les deux. Si quelquefois le Logos, en tant qu'Hypostase divine est incréé, il acquiert dans les passages que nous avons cité, le sens d'une vertu créée. Les « *logoi* producteurs d'essence » appartiennent au plan temporel et au monde empirique. Les *paradigmes*, au contraire, « préexistent synthétiquement *en Dieu*, en tant qu'« éléments primordiaux de toute réalité ».

Il nous semble que c'est justement ici le point le plus important des rapports mutuels des deux mondes, sensible et intelligible. M. Roques, comme nous l'avons déjà mentionné, a bien dégagé les deux influences prépondérantes, du platonisme et du néo-platonisme. Nous ne pouvons qu'admirer l'analyse par lui détaillée et parfaitement documentée de la structure ternaire du monde céleste et du monde humain, de la hiérarchie angélique et la hiérarchie terrestre. Tout le livre est une merveilleuse étude du néo-platonisme christianisé par l'auteur mystique et en même temps mystérieux qui a voulu se cacher sous le nom de Denys l'Aréopagite.

Quant au dualisme dans sa cosmologie, dualisme platonicien, il est bon d'insister sur cette différence entre les *paradigmes* et les *logoi*, sinon la pensée philosophique, en la négligeant, risque de confondre les plans cosmiques.

En effet, comme l'a parfaitement bien mis au point le R. P. Basile Zenkovskij dans son article *De la participation de Dieu dans la vie du monde* [1], on doit toujours bien discerner la sphère empirique (monde réel), la sphère substantielle, c'est-à-dire l'existence idéale, mais immanente et la sphère absolue, ou l'existence idéale, mais transcendente au monde, sans quoi on sera obligé d'attribuer au plan

1. Dans *La pensée orthodoxe*, Paris, 1948, fasc. VI, p. 74-88 (en russe).

absolu tous les changements et toutes les imperfections du monde empirique. Cette erreur a été commise par certains penseurs modernes, par exemple par Soloviev et ses épigones. Ne parlons même pas du terme maladroit de Soloviev, « le monde idéal = le deuxième Absolu », que lui a justement reproché le Prince Eugène Troubetzkoy dans son remarquable ouvrage sur *La conception du monde de Vladimir Soloviev.*

Le langage du pseudo-Denys, nous semble-t-il, ne prête pas le flanc à des reproches semblables. En distinguant les *paradigmes* et les *logoi*, il renvoie ceux-là au monde idéal et transcendant, tout en retenant ceux-ci dans le plan idéal, mais immanent. Le dualisme platonicien de la cosmologie dionysienne, dont nous parle M. Roques (malheureusement trop brièvement), nous autorise à discerner ces plans. On pourrait tracer le schéma que voici : 1. Dieu ; — 2. paradigmes, reposant en Lui ; — 3. logoi, résidant dans le monde ; — 4. le monde lui-même.

L'Aréopagite n'a pas établi de système de métaphysique, pas plus que son disciple fidèle, Maxime le Confesseur. La philosophie attendra un saint Bonaventure pour cristalliser la doctrine des idées exemplaires en Dieu [1]. Cependant, le mérite du pseudo-Denys, nous semble-t-il, est de distinguer les deux sphères mentionnées et de poser la pierre d'angle d'une cosmologie saine et bien fondée.

P. Cyprien KERN,
de l'Institut Saint-Serge à Paris.

Mars 1956.

1. Voir par ex. la thèse du R. P. J.-M. BISSEN, O. F. M, *L'Exemplarisme divin selon S. Bonaventure.* Paris, 1927, p. 126.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

D. J. Dupont. — *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ.* **L'union avec le Christ suivant saint Paul.** 1re partie : « Avec le Christ » dans la vie future. Bruges, Éd. de St-André, 1952 ; in-8, 222 p., 180 fr. b.

L'expression *σὺν Χριστῷ* se rencontre chez saint Paul dans deux contextes distincts, l'union avec le Christ dans la vie future et dans la vie présente. L'A. aborde ici la formule dans son contexte eschatologique, le premier en date. La formule « avec Dieu » se trouve dans l'Ancien Testament ; elle caractérise la vie du juste qui se conduit selon Dieu. Dans l'hellénisme elle exprime la protection divine. Dans le cadre de l'espérance paulinienne l'expression « avec le Christ » a deux sens. Elle indique, dans les Thessaloniciens, le bonheur futur comme participation aux privilèges du Christ qui, entré en possession des biens eschatologiques, en fera part aux croyants lors de son avènement. L'influence de l'apocalyptique juive est manifeste. Dans *II Cor.*, 5, 8 et *Phil.*, 1, 23 l'objet de l'espérance est envisagé d'un point de vue personnel. Paul aspire à jouir de la présence du Christ dès après sa mort. Ici se fait sentir l'influence hellénistique et la pensée de Paul a évolué. Il ne désire plus uniquement les biens du salut, mais c'est la personne du Christ qui devient l'objet de son espérance. Particulièrement précis est le chapitre sur les sources d'inspiration et l'analyse des termes *παρουσία, εἰς ἀπάντησιν, ἐπιφάνεια*. On reconnaît la méthode sûre de l'A. de « Gnosis » et son souci de mise au point des sources de saint Paul.

D. N. E.

Johannes Quasten. — **Initiation aux Pères de l'Église.** Traduction de l'anglais par J. Laporte. T. I. Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, XVI-410 p.

Les lecteurs de cette « Initiation » ne souhaiteront qu'une chose : voir se continuer aussi rapidement que possible la série de ces volumes élégants et clairs, agréables et vivants, dont le premier tome leur aura laissé l'impression la plus alléchante : ce « paradis de délices », qu'était la vision des Pères pour Newman. L'édition originale anglo-américaine de ce livre excellent (cfr *Irén.*, 1951, p. 246) dont le premier vol. a paru en 1950, en comprendra au moins cinq, et en est à peine au troisième ! — Contrairement aux ouvrages de ce genre, celui-ci se laisse lire page

après page avec entraînement, sans lassitude : les notions ont une forme narrative très souple, et l'alternance qu'elles font avec les copieux extraits des œuvres patristiques permettent une lecture continue jamais rebutante. La bibliographie a été complètement remise à jour. Sur un donné aussi vaste, il est impossible d'être complet, mais on ne peut se plaindre ici : le dépouillement a été méticuleux et intelligent, et en plusieurs points on trouve du neuf. Ce premier tome se termine à Irénée. Puis, références bibliques (canoniques et apocryphes), index patristique et des auteurs modernes, tables analytiques. — Petites erreurs : M. Marrou n'a jamais pensé que Clément d'Alexandrie fût « l'auteur de l'épître à Diognète » (p. 205), il a tout au plus suggéré le nom de Pantène, son maître (*A Diognète*, p. 226) ; il n'y a pas d'érudit mauriste du nom de « Thierry », mais il y a « Thierry Ruinart » (p. 16) : la virgule entre les deux noms est de trop (cette faute se trouve déjà dans l'édition anglaise).

D. O. R.

Origenes Werke, XII, 1 : Origenes Matthäuserklärung, III. Fragmente und Indices, zweite Hälfte (GCS, 41, 1). Éd. E. Klostermann et L. Früchtel. Berlin, Akademie Verlag, 1955 ; in-8, VI-490 p.

Voici plus de soixante ans que les éditeurs des *Griechischen christlichen Schriftsteller* ont commencé leurs grands travaux. Origène est, parmi les anténicéens, celui qui les aura occupés le plus : en effet, le 2e vol. de la collection, qui paraissait en 1899 (le premier, paru en 1897, était consacré à Hippolyte), inaugurait les œuvres grecques du grand alexandrin. Voici aujourd'hui le vol. 41, 1 de la collection, et nous en sommes déjà au 11e dans la série d'Origène qui n'est pas encore terminée, et qui comprend à elle seul presque le tiers de ce qui a été publié jusqu'à présent. Des savants comme Koetschau (*De Martyrio, Contra Celsum, De principiis*) Klostermann (*Hom. in Jeremiam, Threnae, Comm. in Samuel et in Reg., Fragm. graec. in Matth.*), Preuschen *(Comm. in Joann.)* ont édité les œuvres grecques ; Baehrens fut le principal artisan des traductions latines : Rufin *(Hom. in Gen., Exod., Levit., Num., Jos. Jud. et Sam., Comm. in Cant.)* et Jérôme *(Hom. in Cant., in Luc.)*. Le problème soulevé par l'Origène latin *In Matth.* est considérable. Le grand docteur avait été beaucoup lu au moyen âge et des homélies nombreuses figuraient sous son nom dans les livres liturgiques, spécialement sur le 1er évangile. Le sévère Paul IV l'avait fait retirer des leçons de l'Office. Mais avant cette date on en avait fait des éditions séparées, notamment celle de Merlin en 1512 dont les présents éditeurs ont dû s'occuper beaucoup. Tous les problèmes de traduction et d'authenticité avaient déjà été étudiés de près à l'occasion de cette édition par Klostermann et Benz (*Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes*, (TU, 47, 2, 1931) et au t. XII de la présente série. Le nouveau volume paru aujourd'hui comprend une introduction aux travaux d'Origène sur saint Matthieu par Klostermann (p. 1-22), une étude sur les vieilles traductions latines d'Origène *In Matth.* de L. Früchtel (p. 23-52), ensuite, du même, des annotations critiques et philologiques sur toute l'œuvre d'Origène *In Matth.* contenue dans les

t. X, XI et XII, 1 de la série et enfin, du même encore, plus de 400 p. de *Registratur* sur les mêmes textes : index bibliques, patristiques etc., et une nomenclature des noms grecs et latins, qui contiennent de remarquables indications philologiques pour tout ce qui concerne le vocabulaire des traducteurs et leur manière de rendre le texte original. Ce dernier index peut rendre de très précieux services à tous ceux à qui la recherche de philologie patristique gréco-latine pose des problèmes. D. O. R.

Grégoire de Nysse. — La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Introduction et traduction de Jean Daniélou S. J. (« Sources chrétiennes », 1 bis). 2e édition, revue et augmentée du texte critique. Paris. Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, XXVI-158 p.

La 2e édition de cette Vie de Moïse nous reporte en 1942, à l'époque où paraissait ce même ouvrage sous sa forme première, avec des annotations plus simples, sans texte grec ni index, et qui était le 1er volume de la collection « Sources chrétiennes ». Le but de celle-ci était de « permettre au grand public d'avoir accès à cette source de vie chrétienne et de richesse culturelle » que sont les Pères de l'Église. Depuis lors, le grand public est-il devenu plus exigeant ? Ou ne sont-ce pas plutôt les collaborateurs, la plupart universitaires, qui ont forcé la collection à se présenter sous des dehors plus austères ? Le fait est que c'est la science qui a gagné, nécessitant deci-delà une coopération financière des sociétés savantes. — La nouvelle édition de cette Vie de Moïse est très transformée. Établissement du texte grec d'après les meilleurs manuscrits et avec apparat critique (sans vouloir remplacer toutefois l'édition des *Opera omnia* de Grégoire de Nysse en cours sous la direction de W. Jäger), améliorations considérables des instruments de lecture, due en grande partie aux travaux récents sur Grégoire de Nysse, et aux études nombreuses que l'auteur de la présente édition lui a consacrées, index biblique, littéraire et philologique etc., tous perfectionnements qui font de ce petit volume un des meilleurs de la collection. D. O. R.

St. Gregory of Nyssa. — The Lord's Prayer. The Beatitudes. Traduit et annoté par Hilda C. Graef (« Ancient Christian Writers », 18). Londres, Longmans, Westminster Maryl., Newman Press, 1954 ; in-8, 210 p., 25/.

C'est la première fois que la collection *Ancient Christian Writers* publie une œuvre de Grégoire de Nysse. L'A. donne, en conséquence, dans une introduction d'une vingtaine de pages, une notice biographique, doctrinale et bibliographique concernant la personnalité et les œuvres du saint Docteur. Viennent ensuite la traduction anglaise des deux opuscules, *La Prière du Seigneur*, et les huit sermons sur *Les Béatitudes*. Les notes (p. 179-193) succintes mais claires et utiles, sont suivies, suivant l'usage de la collection, d'un seul index *totum*. A noter que l'ouvrage du P. Daniélou cité p. 6 porte comme titre *Platonisme et Théologie* (et non « Contemplation ») *mystique*. D. O. R.

Michel Spanneut. — Recherches sur les écrits d'Eusthate d'Antioche (Mémoires et Travaux des facultés catholiques de Lille, 55). Lille, Facultés catholiques, 1948 ; in-8, 154 p.

En dehors de son ouvrage sur la pythonisse d'Endor contre Origène, il ne reste à peu près rien des écrits d'Eustathe d'Antioche. Les ennemis de ce nicéen farouchement orthodoxe, tant les ariens que les méléciens, s'étaient appliqués à faire disparaître ses œuvres. C'est avec une minutieuse recherche et une grande patience que l'A. du présent ouvrage a recueilli dans les chaînes et les florilèges antiariens des extraits assez abondants pour que nous puissions nous faire une idée de la doctrine d'Eustathe, dont certains modernes ont voulu faire, sans fondement suffisant peut-être, un précurseur de Nestorius. Dans un Ier chap., l'A. recherche tous les témoignages de la tradition eustathienne depuis saint Jérôme jusqu'à Michel Glycas. Il étudie ensuite les œuvres citées. Viennent enfin une série de 92 fragments qui s'étendent sur 35 pages du présent recueil. Un triple index (grec, latin, *rerum et nominum*) termine ce remarquable ouvrage. D. O. R.

Plato V. Kornyljak. — Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra donatistas. Rome, Université de la Propagande, 1953 ; in-8, 138 p.

Depuis la parution de cette thèse, les fêtes augustiniennes de 1954 ont été l'occasion de bien des études sur la doctrine du grand Docteur africain, lesquelles ont forcément un peu éclipsé les travaux antérieurs. Celui-ci n'en conserve pas moins sa qualité, qui est de mettre en évidence le caractère objectif de la conception augustinienne des sacrements, qui tirent leur efficacité de l'institution du Christ, alors que la conception donatiste, toute subjective et charismatique, remonterait jusqu'au montanisme, par l'intermédiaire de saint Cyprien et de Tertullien.

D. O. R.

Ernest Evans. — Saint Augustine's Enchiridion, or Manuel to Laurentius concerning Faith, Hope and Charity. Londres, SPCK, 1953 ; in-12, XXVIII-146 p., 15/-.

L'A. qui nous a déjà donné d'autres ouvrages sur les écrivains de l'Afrique chrétienne (cfr *Irén.*, 1951, p. 241), nous livre ici, avec une bonne introduction et des notes, une traduction anglaise très soignée de l'*Enchridion ad Laurentium*, de saint Augustin sur la foi, l'espérance et la charité. — Quoique la Collection *Ancient Christian Writers* de Washington ait publié en 1947 une édition anglaise de ce même opuscule, due aux soins de L. A. Arand, il n'a pas semblé inutile à l'auteur du présent ouvrage de la refaire ici une nouvelle fois. D. O. R.

Augustinus Magister. Congrès international augustinien : Paris, les 21-24 septembre 1954. T. III : Actes. Paris, Études augustiniennes, 1955 ; in-8, VIII-496 p.

Ce 3e volume fait suite à ceux que nous avons recensés dans *Irén.* 1955, p. 119-120, et est le plus intéressant de tous par l'actualité du Congrès lui-même, présent à chaque page, dont nous avons ainsi, en somme, un compte rendu développé. Les études contenues dans les deux premiers tomes et publiées avant le congrès ont servi de base à onze rapports dont le but était de présenter à la discussion le contenu de ce qui avait paru, suivant quelques grands thèmes : Problèmes philologiques et littéraires (Mlle MOHRMANN), Problème des sources (Mgr PELLEGRINO), Monachisme d'Augustin (D. LAMBOT), Sources platoniciennes de l'augustinisme (M. PINCHERLE), Mystique augustinienne (M. MANDOUZE), L'homme et la connaissance (Mgr JOLIVET), Théologie de l'histoire (M. MARROU), Mystère du Christ (M. PHILIPS), Exégèse augustinienne (P. RONDET), Théologie de la grâce (P. DEMAN), influence augustinienne (M. VIGNAUX). Les discussions, quoique ramenées ici à l'essentiel (« ...Nous avons donc résumé les débats, en prenant toutes les précautions possibles pour ne pas fausser la physionomie propre des séances, ni trahir la pensée des différents interlocuteurs », p. VII), apparaissent comme très animées. Certains rapports furent brefs (p. ex. Mgr PELLEGRINO, D. LAMBOT), d'autres démesurément longs (M. MANDOUZE). Celui du P. Deman, qui était mourant à la date du congrès et expira deux jours après, fut lu par le P. de Broglie, et suivi d'une très vive discussion, dans laquelle la présence de l'auteur aurait peut-être apporté une meilleure ordonnance. La théologie augustinienne y fut aux prises avec les concepts scolaires, et il est difficile de dire si la palme doit revenir à ceux qui ont réussi à s'évader de ceux-ci, ou à ceux qui se sont condamnés à ne point en sortir. Plusieurs réponses avaient été préparées et lues, et figurent dans la suite du volume parmi les communications qui n'avaient pu trouver place dans les deux premiers tomes. — En tête de ce 3e, vient la liste de tous les participants, liste à laquelle on peut utilement se référer dans la lecture de l'ouvrage.)

D. O. R.

Robert Hespel. — Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. (Bibl. du Muséon, 37). Louvain, Publications universitaires, 1955 ; in-8, XX-260 p.

Les animosités profondes et les sympathies qui se développèrent à l'époque du concile de Chalcédoine autour de la personne et de la doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie avaient été l'occasion d'une littérature considérable concernant l'orthodoxie du saint Docteur. Un florilège anonyme — qu'on a parfois attribué à Jean le Grammairien — tendant à faire de Cyrille un partisan avant la lettre du formulaire des deux natures, avait été réfuté par Sévère d'Antioche dans son *Philalèthe*, où, se référant au contexte, ce docteur cherchait à maintenir la réputation monophysite du défenseur d'Éphèse, à laquelle tenaient les antichalcédoniens. Ce florilège important contenu dans la présente édition, vient compléter heureusement le texte du *Philalèthe* que M. H. nous avait donné antérieurement dans le *CSCO* de Louvain (*Syr.* 68-69, 1952). Dans son introduction, l'A. étudie entre autres l'origine du florilège réfuté, et son identification. Le texte grec est ensuite donné avec les variantes, surtout d'après le cod. 165 de la Bibliothèque de St-Marc à Venise, et en recourant aussi

aux versions syriaques. — Travail aussi exhaustif que possible au point de vue de l'histoire et de la critique, et d'une perfection technique au-dessus de tout éloge. Ce sont ces ouvrages là qui font vraiment avancer la science, et qui permettent aux théologiens de redresser les positions des écoles. Sous cet angle surtout les volumes de la collection du *Muséon* constituent l'apport le plus précieux qui soit au véritable travail unioniste.

D. O. R.

Jean Cassien. — Conférences I-VII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. (« Sources chrétiennes », 42). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 282 p.

Dom Pichery avait donné en 1920-22 une petite édition manuelle en 3 volumes des *Conférences de Cassien* (« Chefs d'œuvres ascétiques et mystiques », coll. *La vie spirituelle*, St-Maximin), qui avait eu un grand succès de librairie. Les milieux monastiques notamment étaient avides de se la procurer, car on était sur ce point depuis longtemps dans une grande indigence. Le latin de Cassien est rude et très difficile à bien traduire, si peu agréable à pénétrer, même, qu'au XVe siècle Denys le Chartreux en avait donné une version latine plus claire et plus assimilable, qu'on lit encore volontiers aujourd'hui. Plusieurs avaient reproché à dom Pichery d'avoir été parfois trop scrupuleux, parfois trop lâche dans son texte. Il a tâché de remédier ici à ces excès. « Peut-être, nous dit-il, n'est-il pas impossible d'être fidèle en évitant une excessive crudité dont notre sens chrétien plus affiné et notre goût s'accommoderaient mal » (p. 70). Le texte latin qui figure ici en regard est celui de l'édition de Petschenig (CSEL, 13 et 14), avec certaines variantes qui sont indiquées dans un tableau comparatif à la fin du volume. — L'Introduction compte plus de 70 pages. Elle est très complète sur Cassien lui-même, son œuvre monastique, les degrés de la vie spirituelle dans le cadre de l'ancien monachisme et enfin les indications littéraires sur les sources, les monographies et les éditions. Le 1er volume ne donne que sept conférences. Il en faudra au moins cinq pour achever l'ouvrage. — Les découvertes patristiques de Jäger concernant les traités de Grégoire de Nysse donnent à Cassien un regain d'actualité (Cr. A. KEMMER, *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?* dans *Orient. christ. per.* XXI, 1955, 3-4, p. 451 sv.). L'éditeur du présent texte aura sans doute l'occasion de nous en parler dans un des prochains volumes.

D. O. R.

A. Lang. — Fundamentaltheologie. Tome I : Die Sendung Christi. Tome II : Der Auftrag der Kirche. Munich, Max Hueber, 1954 ; in-8, XII-264 + XVI-334 p., DM 7, 80 et 8,80.

L'enseignement de la théologie fondamentale reste difficile. Dans les traités d'Apologétique on s'était jadis efforcé de défendre et de prouver ; aujourd'hui on expose et les preuves sont soumises à un examen critique. On ne veut plus tout expliquer ; la confiance que méritent les argumentations n'en est d'ailleurs nullement diminuée (p. ex. la valeur des notes de l'Église). L'ouvrage de A. L. est un bon exemple de cette évolution. D'un exposé méthodique, bien ordonné et souvent relativement bref, il

vise surtout à la clarté. Les parties scripturaires tiennent compte du progrès des sciences bibliques, ce qui permet bien des nuances et des mises au point. Le problème de la primauté de Pierre est longuement examiné, signe qu'il s'agit d'une grande préoccupation de l'Occident de notre temps. La dernière partie de l'ouvrage constitue un traité de critériologie théologique ; souvent négligé, il est vrai, dans l'enseignement, ce traité nous paraît ici un peu rapide ; nous préférerions d'ailleurs le voir figurer dans le cadre des traités dogmatiques. D. N. E.

J. Schneider. — Die Taufe im Neuen Testament. Stuttgart, Kohlhammer, 1952 ; in-8, 80 p. DM 4,80.

K. Ecke. — Das Rätsel der Taufe. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, 28 p. DM 2,80.

Les études sur le baptême se multiplient sans cesse depuis le manifeste de K. Barth contre le pédobaptisme. L'essai exégétique de J. S. est tout imprégné de la problématique relative au baptême des enfants. L'A. insiste sur l'union intime entre foi et baptême ; celui-ci nous incorpore réellement au Christ, mais la foi est la condition qui doit toujours précéder ; ainsi « le Nouveau Testament ne connaît aucune trace de pédobaptisme ». On aurait souhaité plus de nuances.

D'après l'étude de K. E., le N. T. admet (l'A. ne dit pas qu'il l'a pratiqué de fait) le baptême des mineurs, mais dans un sens différent de Cullmann. La raison en est la suivante : le baptême d'eau n'étant que « l'entrée dans le parvis », la régénération ne se fait que par la foi seule dans le baptême de l'Esprit, et l'A. de plaider en faveur de la tolérance et de la liberté des pratiques baptismales. D. N. E.

J. Grotz. — Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Fribourg en Br., Herder, 1955 ; in-8, XXII-490 p.

Funk et Koch avaient limité à l'Asie Mineure les « stations pénitentielles » dans l'Église ancienne. L'étude de J. G. s'oppose à cette thèse et confirme les affirmations de Rauschen sur les quatre classes de pénitents (*προσκλαίοντες, ἀκροώμενοι, ὑποπίπτοντες, συστάντες*). L'A. a tenté de déceler avec méthode et minutie dans les écrits anténicéens, toutes les traces qui ont pu conduire au système pénitentiel tel qu'il se déploie, par exemple, chez S. Basile. Une nouvelle fois la doctrine de la pénitence chez le Pasteur d'Hermas, chez Cyprien et Origène, chez Clément et Pierre d'Alexandrie, chez Tertullien, dans la période entre Hippolyte et Calliste, dans la Didascalie et les conciles, est exposée ici, avec le résultat remarquable de dépasser les études les plus récentes, autant celles de Poschmann que celles du P. Galtier. L'Église ancienne, dans son ensemble, ne connaît pas une unique forme de pénitence publique, l'excommunication, mais on voit naître des degrés divers qui se réfèrent toujours à un centre invariable, l'exomologèse. Celle-ci est le cœur de la pénitence et serait justement la « pénitence privée » du P. Galtier. On voit l'actualité de cette étude qui a été reçue comme thèse de doctorat de l'université de Tubingue. En appendice, l'A. donne les textes grecs les plus utilisés. D. N. E.

H. F. Woodhouse. — The Doctrine of the Church in Anglican Theology 1547-1603. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 224 p., 25/-.

L'A., principal du Collège théologique anglican de Vancouver et lui-même de tendance *evangelical*, examine dans cette thèse l'ecclésiologie anglicane depuis les débuts de la réforme édouardienne jusqu'à la mort d'Élisabeth ; c'est dire que ce sont surtout les ouvrages de la *Parker Society* qui sont passés en revue, mais non exclusivement. L'A. s'est livré à un dépouillement assez minutieux de ses sources et livre un matériel relativement considérable en un domaine peu exploré mais plutôt terne ; tout au moins ce travail en donne l'impression. Un défaut, inhérent à ce genre d'exposés, provient du fait que l'A. est obligé de grouper ses renseignements sous un certain nombre de thèmes généraux : nature de l'Église, prédestination, marques de l'Église, ministère, succession et ordination, *Polity*, Église et État ; par là-même, la chronologie relative des auteurs, l'évolution personnelle (éventuelle) de chacun, les divers courants de pensée risquent un peu d'être noyés au bénéfice d'un alignement d'opinions dont certaines appartiennent à des écrivains de troisième ordre — dont rien d'ailleurs ne nous est dit. Il est vrai que ces éclaircissements historiques venaient peut-être dans les parties que l'on a supprimées pour la publication. Bien que l'A. cite souvent Hooker et Field (ce dernier parce qu'il a travaillé à son *Of the Church* avant 1606-10) l'aspect *evangelical* de cette première période de la théologie anglicane lui paraît normative. Aussi un dernier chapitre s'efforce-t-il de montrer qu'au XVIIe siècle (1603-1649) on restait en somme fidèle à l'héritage reçu des premiers Pères de l'Église d'Angleterre. D. H. M.

W. E. Stuermann. — A critical study of Calvin's concept of Faith. Tulsa (Oklahoma), 1952 (thèse dactylographiée) ; in-8, XVI-397 p. 4.00 dl.

Cette thèse apporte très peu de nouveau. La doctrine de la foi chez Calvin y est exposée au long et au large dans tous les cadres reçus dans la théologie réformée traditionnelle. La première partie traite de la foi comme transaction cognitive et la deuxième de la foi comme transaction salutaire. Il est évident que dans cette « transaction » Dieu est le seul qui agit, l'homme n'a qu'à subir l'action divine. L'A. a consacré trois chapitres de la seconde partie aux relations entre la vie chrétienne et la foi, inspiré par la parole de Calvin selon laquelle la foi produit une « tension » dans la vie. M. S. est un de ces chrétiens qui jouissent d'une sérénité inébranlable dans leur foi : les opinions d'autrui sont tout simplement « erronées ». Depuis S. Paul, aucun penseur chrétien n'aurait, selon lui, saisi aussi profondément que Calvin « la signification décisive et créatrice du concept de la foi ». L'atmosphère générale de cet ouvrage prédisposera peu le lecteur à estimer sa valeur objective. D. P. B.

H. Urs von Balthasar. — Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie. Cologne, Hegner, 1951 ; in-8, 420 p., DM. 24.

Le célèbre théologien protestant fête ces jours-ci ses soixante-dix ans,

ce qui attire une fois de plus l'attention sur le présent ouvrage. La bibliographie contient presque tout ce que Barth a jamais publié, bien que l'A. n'ait pu consulter que les trois premières parties de la *Kirchliche Dogmatik*. Depuis la parution de cette étude ont paru des centaines de pages de ce chef-d'œuvre de Barth, et d'autres centaines sont attendues encore. Cependant M. v. B. a saisi l'essentiel de la pensée barthienne, grâce à ses relations personnelles avec le professeur bâlois depuis plus de vingt ans, et encore grâce à son intuition perspicace. L'accueil favorable que ce livre a reçu du côté protestant, voire de Karl Barth lui-même, est d'ailleurs significatif. Répétons l'avertissement de l'A., que tous ceux qui désirent s'occuper de ce sujet doivent avoir une connaissance approfondie des écrits de Barth et de la théologie catholique contemporaine. Et ceci s'applique à tout le domaine œcuménique, *mutatis mutandis*. Il ne peut être question d'un résumé de tout ce que contient le livre. M. v. B. domine son sujet et en fait preuve dans ses raisonnements subtils et séduisants. L'ouvrage est important à plusieurs points de vue. L'A. souffre de la séparation entre les chrétiens et il a fait un effort considérable pour frayer un chemin de Rome à Bâle. Ensuite M. v. B. a reproduit d'une manière succinte et pourtant très fidèle la quintessence de la doctrine barthienne. Le livre est composé de quatre parties, dont la première et la dernière servent d'introduction et de conclusion, encadrant ainsi les deux parties principales : « penser et forme de pensée » *(Denken und Denkform)* chez Karl Barth et dans le catholicisme. Il s'agit donc des problèmes de fondement et de structure de la pensée théologique. Pour Barth le centre de la controverse est situé dans la doctrine de l'*analogia entis*, qu'il rejette — on le sait — violemment. L'analyse de cette doctrine, suivant l'enseignement le plus courant dans le catholicisme, mène M. v. B. à la conclusion surprenante que le mur entre les deux points de vue n'est guère si haut qu'on le pense et qu'il est de toute façon surmontable. C'est surtout cette troisième partie qui a fait couler l'encre des théologiens catholiques, et — croyons-nous —, à juste titre. S'il est vrai que l'A. a formulé ses idées autrement dans des articles postérieurs, il n'en reste pas moins évident que dans cet ouvrage il défend une doctrine fort discutable de la nature et la grâce, entraînée par une confusion entre naturel et surnaturel dans la nature humaine. On a fait remarquer que pour M. v. B. la vision béatifique est la seule finalité possible de notre nature, en excluant donc toute autre connaissance de Dieu, avant tout celle qu'on appelle analogique et terrestre. Ne s'agit-il cependant pas ici d'une finalité surnaturelle ? Cette conception pourrait mener à la conséquence que la nature humaine, formant une identité réelle avec sa finalité, n'a plus besoin de la grâce, car elle implique son terme surnaturel par son essence même. Une telle pensée ne manquerait pas du reste de se faire sentir dans tout les domaines de la dogmatique tels que de la doctrine de la création et du péché, la christologie etc. etc. L'A. reproche à la théologie catholique une doctrine ambiguë de la nature humaine, et cette doctrine même est la pierre d'achoppement pour Karl Barth. C'est sans doute le désir de rapprochement qui a inspiré M. v. B. mais ne se risque-t-il pas trop loin en semblant sacrifier ainsi une partie essentielle de la doctrine de l'Église et de la Tradition ? Aussi comprend-on que l'enthousiasme pour cette étude a été beaucoup plus grand chez les barthiens que chez les

catholiques. Le livre n'est recommandable qu'avec une certaine réserve, à savoir lorsqu'on le considère comme un effort fait pour rapprocher Barth et la théologie catholique. D'autre part nous ne pouvons que l'admirer en y cherchant ce que le titre promet : une interprétation et un exposé de la théologie de Karl Barth. D. P. B.

H. Rendtorff. — ...als die guten Haushalter... Neuendettelsau, Freimund-Vlg, 1953 ; in-8, 32 p.

W. Schäfer. — Stewardship. Der Dank-Dienst des Christen. Munich, Evangel. Presseverband, 1953 ; in-8, 32 p.

A l'assemblée mondiale luthérienne tenue à Hanovre en 1952, un mouvement pastoral venu d'Amérique a attiré l'attention des luthériens allemands. S'il se développe sur les bases qui ont été proposées et que ces deux brochures font connaître, son intérêt œcuménique sera incontestable. Il s'agit du *stewardship*, terme qui s'inspire de *I Petr.*, 4, 10 et qui signifie « le service que le chrétien est tenu de rendre à Dieu et au prochain ». Son propagateur, un laïc américain, le Dr. Cl. C. Stoughton, le caractérise ainsi : « Faire ce que je crois », « ce sont les bonnes œuvres nées de la foi ». L'importance du mouvement apparaît au catholique sous trois aspects : 1) le problème des bonnes œuvres est abordé ici d'une façon irénique et théologique ; 2) la structure choisie est ecclésiale, celle même de la communauté paroissiale ; 3) la charité, « plénitude de la foi » (*Rom.* 13, 10) est mise en évidence.

D. N. E.

P. Radbert Kerkhoff, O. S. B. — Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im Neuen Testament. Munich, Zink, 1954 ; in-8, 64 p.

Dans cette brève, mais dense et substantielle étude, l'A. analyse la terminologie néotestamentaire concernant la « prière ininterrompue » (*I Thess.*, 5, 17). Cette expression, qui doit être prise dans un sens large, comporte, tant chez S. Paul que chez S. Luc une référence à la prière dite à des heures déterminées. L'idée de « prière sans relâche » y est à l'avant-plan, mais vient s'insérer dans la doctrine sur la prière en général. On doit y voir le geste du chrétien et sa tendance incessante vers le Seigneur « qui doit revenir », et vers la liturgie céleste à laquelle nous aspirons.

D. N. E.

Dr. Theodor Rüther. — Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Fribourg-Br., Herder, 1949 ; in-8, XII-116 p.

La doctrine de l'*Apatheia* si importante dans la tradition de l'ancien monachisme, tout en étant empruntée au vocabulaire des philosophes grecs, plonge cependant dans le christianisme. L'A. en examine les exigences morales dans les deux premiers siècles et surtout chez Clément d'Alexandrie. L'*Apatheia* trouve sa place normale dans la recherche de la

« ressemblance avec Dieu ». C'est là qu'il faut la placer, ce par quoi on comprendra qu'elle n'est nullement un « corps étranger » dans l'ascèse chrétienne, mais une fonction et une qualité essentielle du véritable « gnostique » au sens clémentin. L'*Apatheia* trouve son achèvement dans l'*Ἀφθαρσία*. Il semble, d'après l'A. que Clément visait, en la développant et en la soulignant, une doctrine gnostique purement naturaliste qu'il voulait combattre. D. N. E.

La Règle de Saint Benoît. Traduction des Bénédictins de Corbières. Le Bouveret (Suisse), Prieuré Saint-Benoît de Port-Valais, 1956 ; in-16, 254 p.

Cette traduction de la Règle bénédictine est remarquable. Non seulement la langue est belle et coulante, mais tout ce qui aurait besoin d'être expliqué au lecteur moyen, l'est dans un « Vocabulaire des mots anciens » inséré en 1er appendice. Un 2e appendice d'une trentaine de pages, intitulé : « Notes complémentaires » et suivant pas à pas les chapitres, constitue autant de petites déclarations souvent très judicieuses et pleines d'expérience. Elles font penser en plus d'un point au *Speculum monachorum* de Louis de Blois. « C'est un signe de santé pour la discipline monastique, y lisons nous entre autres, que nombre d'usages se transmettent et s'affirment par simple tradition orale ou tacite, sans qu'on juge nécessaire de les consigner par écrit. La multiplicité des lois écrites n'est pas un remède, surtout préventif, aux abus possibles. Si d'ailleurs un fléchissement se produit, ce n'est guère à coup de prescriptions légales qu'on peut en obtenir le redressement, c'est bien plutôt par le zèle intérieur, le retour aux sources du savoir divin, l'estime et l'amour de la vie exemplaire de nos aînés dans la carrière cénobitique » (p. 227). Ce qui est dit du rôle de l'Abbé est excellent et en réaction contre certains abus. Par ailleurs, ces déclarations révèlent les préoccupations de beaucoup de monastères bénédictins modernes où, hélas ! la faiblesse nerveuse des tempéraments et la monotonie de la vie obligent les supérieurs à une pastorale curative qui devrait normalement être simplifiée. Le souci de la vie spirituelle et de l'oraison reste toujours difficile, même, pour des religieux qui ne sont pas accablés par le travail, lequel sert souvent de contrepoids et de dérivatif. — La présente édition, en format de poche et sur papier-bible est d'une extrême commodité. D. O. R.

W. Nigg. — Das Buch der Ketzer. Zurich, Artemis, 1949 ; in-8, 526 p., 25,50 fr. s.

— **Vom Geheimnis der Mönche.** Ibid., 1953 ; in-8, 422 p., 24,80, fr. s.

L'A., professeur à Zurich, est connu dans les milieux catholiques, et non uniquement œcuméniques, par son livre sur les « Grands Saints ». Le présent « Livre des hérétiques » en forme, en quelque sorte, le pendant. De grands esprits, tels qu'Origène, Luther, Pascal, Tolstoj, les victimes de l'Inquisition, les figures d'hérétiques ou présumés tels, ceux qui ont été incompris, méconnus, traqués, persécutés, brûlés au nom de la vérité chrétienne, nous apparaissent, sous la plume puissamment évocatrice de l'A., dans tout le tragique de leur existence. Sans qu'il soit nécessaire

de faire de l'ouvrage de W. N. « une bombe atomique théologique », comme le souhaite Fr. Heiler, — ce n'est sans doute pas l'intention de l'A., — le livre mérite d'être connu, car il procède du principe chrétien : « Haïr les vices et aimer les frères » et il nous ramène en face du Christ, lui-même condamné pour blasphème.

Le « Mystère monastique » de W. N. est remarquable ; non seulement son A. a saisi le rôle et la mission pour le monde des grands fondateurs d'Ordre, mais il a compris le sens profond et la valeur chrétienne de la vie religieuse. « Aucune rencontre ne permet autant de voir les forces énormes que l'Évangile dispense en l'homme que l'étude du monachisme du milieu duquel sont sortis les fils de loin les plus illustres du christianisme. Tout essai de renouveau d'un christianisme sans compromis devra se référer aux fondateurs d'Ordre ». Ce livre d'un protestant est un témoignage en face de toutes les confessions chrétiennes et un encouragement pour les moines authentiques. D. N. E.

Augustin Blazovitch. — Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel. Vienne, Herder, 1954 ; in-8, 168 p.

L'A. essaie d'esquisser « par l'intérieur » une sociologie du monachisme. Il se limite à l'ancien monachisme, quoiqu'en passant rapidement sur les origines elles-mêmes, qu'il ramène à trois étapes : mouvement de séparation dans l'érémitisme, d'intégration dans le monachisme pakhomien, d'insertion du vieux monachisme égyptien dans le monde culturel gréco-romain (Basile et Augustin). La majeure partie de l'ouvrage est consacrée à la Règle bénédictine : but et milieu qui ont conditionné la création cassinienne, éléments constitutifs de la communauté monastique (caractère familial, rôle de l'Abbé, forme essentiellement communautaire de vie avec épanouissement de la personnalité). La dernière partie de l'ouvrage expose les relations du monachisme avec le monde extérieur : Église, sacerdoce, laïcat, culture. L'ensemble laisse une impression légèrement factice d'un précis des origines du monachisme et de la vie bénédictine inséré un peu violemment dans une terminologie sociologique moderne. D. N. E.

R.-A. Gauthier, O. P. — Magnanimité. L'Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. (Biblioth. thomiste, 28). Paris, Vrin, 1951 ; in-8, 522 p.

Cette étude, pleine d'érudition et d'intelligence, nous a paru tout à fait au niveau du sujet traité. L'A. semble avoir choisi pour thème la magnanimité, afin de se trouver au confluent de deux tendances humanistes qui s'affrontent depuis deux mille ans, et qui s'affronteront de plus en plus : celle du païen et celle du chrétien. Très élaborée par les anciens philosophes, spécialement par Aristote, la notion de grandeur morale est parmi les plus élevées que la pensée antique nous ait données. Le *Quae sursum sunt, non quae super terram* de S. Paul viendrait d'autre part jeter un défi à la conception du monde et de l'homme de la plupart des anciens ; c'était la doctrine de l'évangile, de la croix, de l'humilité, de la grandeur des abaissements du Verbe, celle qui enthousiasmerait les apôtres, les martyrs, les Pères de l'Église et les ascètes des déserts, donnant

à l'humanité, sous le régime chrétien, une physionomie nouvelle. Le nœud de la thèse nous a paru résider dans le chapitre intitulé *Le conflit de la magnanimité et de l'humilité et leur conciliation dans l'humanisme chrétien de S. Thomas d'Aquin* (IIIe p., ch. 4). La redécouverte de l'aristocratisme aristotélicien (Siger de Brabant, p. 479) dans le christianisme a amené indirectement une modification dans la notion qu'on s'y faisait de l'homme. « S. Thomas, dit l'A. en sa conclusion, a *réassumé* en montrant comment elle peut se concilier avec la spiritualité « *diviniste* » des Pères, une spiritualité humaniste... Par là même il a rendu possible, à côté de la spiritualité monastique, faite pour les hommes qui ont renoncé au monde... la constitution d'une spiritualité typiquement laïque, faite pour des hommes qui restent engagés dans le monde — et dans un monde rendu à sa profanité » (p. 496). Ceci est évidemment très gros de conséquences comme affirmation. Ne serait-il pas périlleux de voir dans l'apport aristotélicien du XIIIe siècle une telle « mutation » — au sens biologique —, qui donnerait au christianisme dans lequel cet apport est venu s'insérer, c'est-à-dire dans l'Église d'Occident, un tel caractère de métamorphose ? L'A. avait dit très bien quelques lignes plus haut que S. Thomas « n'a rien renié de la doctrine spirituelle des Pères », et il nous paraît que cette affirmation est au moins aussi importante que l'autre. L'appétence que le « retour aux Sources » trouve en ce moment dans le monde du laïcat n'est-elle pas déjà une preuve que celui-ci s'est senti mal à l'aise dans une dogmatique — et peut-être surtout une morale — où un élément étranger à la révélation lui faisait quelque peu écran ? Cette question est à notre avis, une des plus importantes du débat pastoral moderne. D. O. R.

Const. I. Logothetis. — *Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἀναγεννήσεως καὶ ἡ Θεμελίωσις τῆς Νεωτέρας Φυσικῆς*. Athènes, Ekdos. schol. Bibl., in-4, 705 p.

Par cette histoire de la philosophie de la Renaissance et des débuts de la physique moderne, l'A. continue ses travaux sur la philosophie des Pères de l'Église et du moyen âge, parus en 2 tomes avant la guerre. L'ouvrage présent se divise en 7 chapitres : 1) Renaissance des anciennes philosophies grecques en Occident : école platonicienne (p. ex. Bessarion, Phikinos), école aristotélicienne (p. ex. Gennadios, les averroïstes et les alexandrins), autres systèmes (stoïcien, épicurien, ionien, sceptique) ; 2) Tentatives de trouver une nouvelle philosophie indépendante des anciens systèmes gréco-latins (Cusanus, Ch. Bouillé) ; 3) Tentatives d'introduire des méthodes nouvelles, autres que scolastiques (p. ex. Lorenzo della Valle, Pierre de la Ramée) ; 4) Philosophie de la nature : explication mécanique (p. ex. Paracelse) et dynamique (p. ex. Giordano Bruno) ; 5) Philosophie de la politique (Machiavel, Thomas More) et du Droit naturel (p. ex. Bodin, H. Grotius) ; 6) Humanisme en Allemagne et Réforme (Luther, Mélanchton, Zwingli, Calvin, Taurellus) ; 7) Théorie mystique (V. Weigel, J. Böhme). La 2e partie de l'ouvrage traite des débuts de la physique moderne (Leonard de Vinci, Copernic, Képler, Galilée, Newton). — Après une courte description de chaque philosophe concernant sa vie, ses œuvres et sa pensée, l'A. ajoute une critique de son système. A la fin de l'ouvrage se trouvent de bonnes tables des matières (grecques et autres ; 40 p.) et les noms de personnes citées. — On ne peut que féliciter l'A. de son travail scientifique. Cependant, nous

sommes obligé de relever quelques inexactitudes quant au résumé de la doctrine de Luther (p. 431). D'abord il faut dire qu'il est toujours dangereux de traiter le réformateur dans une histoire de la philosophie, parce qu'on risque de ne pas saisir ses préoccupations essentiellement théologiques. Ensuite, peut-on établir des comparaisons entre la pensée luthérienne et les systèmes néoplatoniciens, gnostiques, manichéens et cabalistes ? N'est-ce pas là une simplification assez grossière que de chercher de tels prototypes pour les divers points de la doctrine luthérienne ? — A part cela, l'ouvrage nous donne un bon aperçu de la vie spirituelle de la Renaissance. D. Bf. M.

M. Reding. — Metaphysik der sittlichen Werte. Dusseldorf, Schwann, 1949 ; in-8, 306 p.

— **Der Aufbau der christlichen Existenz.** Munich, Max Hueber, 1952 ; in-8, X-234 p. DM 7,80.

— **Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie.** (Handbuch der Moraltheologie, I). Ibid., 1953 ; in-8, XVI-216 p., DM 7,80.

R. Mohr. — Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. (Id., 4). Ibid., 1954 ; VIII-192 p., DM 7-.

La théologie morale cherche des voies nouvelles ; elle désire jeter un pont entre l'enseignement traditionnel et la vie moderne, autant dans le domaine de l'Église que dans celui de la société humaine, de la famille et de l'État. Aussi gagnera-t-elle au service que lui rendent des hommes tels que M. Reding. Professeur à Graz, M. R. est connu par ses études sur la philosophie des valeurs, l'existentialisme et le marxisme. Tout récemment il a acquis une certaine célébrité en prenant part à une rencontre philosophique à Moscou. Sa « Métaphysique des valeurs morales » part d'une vue personnaliste de l'homme ; « l'anthropologie philosophique est le fondement de la réponse à la question des valeurs morales » ; celle-ci se résume en la libre acceptation du sens de l'homme et se réalise dans la connaissance, la force créatrice et l'amour. L'homme présente une « nature dialectique » ; il en sera de même des valeurs ; en l'un et l'autre se rencontrent subjectivité et objectivité, concret-individuel et universel. L'A. est redevable de l'influence de Steinbüchel et de Le Senne.

L'étude sur l'existence chrétienne introduit la « Somme de théologie morale » éditée par M. R. et qui comprendra quatorze tomes. Dès les premières pages on se sent en climat de Révélation. L'Éthos chrétien a, comme la venue du Christ, une forme historique, ancrée dans une relation ontologique avec Dieu. C'est cet aspect intemporel de l'homme qui lui permet une rencontre et une intimité avec Dieu dans le Christ et qui s'épanouit dans la foi, l'espérance et la charité. L'A. consacre une vaste partie à la foi (justification, relation à la raison et la liberté, caractère communautaire, Corps du Christ, sacrements).

Dans son « Éthique » M. R. élabore l'essence de la moralité dans le cadre de l'existence de l'homme et de ses actions. Par l'exemple de la *beatitudo* il précise ensuite la particularité et les limites d'une moralité purement humaine. Connaître l'homme concret, sa destinée, son mystère,

tel est le souci profond de M. R., en quoi il rejoint la préoccupation majeure de la pensée actuelle.

R. Mohr examine les principes fondamentaux de l'éthique des peuples primitifs. L'A. distingue entre deux mondes de pensée, la religion qui est théocentrique et la magie, elle anthropocentrique. Celle-là conserve des éléments de la Révélation primitive ; celle-ci en est une déformation et une dégradation. De nombreux faits pris surtout dans le domaine relatif au mystère de la vie et de la mort le montrent. Une telle étude ethnologique est, sans doute, une nouveauté dans le cadre d'un manuel de morale, mais elle n'est pas sans intérêt. Ce ne sera pas l'unique innovation de l'entreprise de M. Reding. D. N. E.

II. — HISTOIRE

Das Konzil von Chalkedon. (Herausg. von A. Grillmeier und H. Bacht) t. III. Chalkedon heute. Wurzbourg, Echter-Verlag, 1954 ; in-8, X-982 p., 46 DM.

Le présent tome achève l'immense ouvrage, consacré au concile de Chalcédoine (cf. *Irén.*, 1955, p. 230). Il comprend deux parties : le motif chalcédonien dans la théologie catholique des XIXe et XXe siècles et dans la théologie non-catholique. Le IVe concile œcuménique ne peut, en effet, devenir un simple objet d'histoire ou d'archéologie. Aujourd'hui encore sa problématique occupe une place centrale dans la discussion théologique de toutes les confessions chrétiennes. K. Rahner, par des pensées suggestives, encourage le théologien à revaloriser les données christologiques dans les traités de l'anthropologie, de la sotériologie et de l'eschatologie ; on devrait y ajouter l'ecclésiologie. Des études de B. Welte et de J. Ternus, il ressort que la rencontre de la Révélation avec la pensée philosophique moderne et les acquis de la psychologie se place dans la ligne de la dialectique chalcédonienne. Le P. Congar trace, avec précision et rigueur, un parallèle entre christologie et ecclésiologie, éclairant les notions de l'Incarnation continuée et du théandrisme. Le P. Daniélou souligne l'importance du dogme chalcédonien pour une juste conception du retour du Christ et de la fin des temps. La synthèse chalcédonienne est déterminante pour la pastorale, la prédication et la piété (F. X. Arnold). On ne s'étonnera donc pas du rôle de Chalcédoine dans l'ecclésiologie et la pensée théologique d'un J. A. Möhler (J. R. Geiselmann) ou d'un Newman (H. Fries). Luther (Y. Congar), Calvin (L. Witte) ou encore K. Barth (H. Volk) tiennent à la lettre de Chalcédoine, mais ne lui donnent pas le même sens que l'interprétation catholique. J. Ternus a tenté une esquisse, sous l'angle chalcédonien, de la théologie protestante, B. Leeming, de la théologie anglicane et B. Schultze de la théologie russe récente. Partout se révèle une préoccupation croissante pour la problématique chalcédonienne (chez les Orthodoxes également sur le plan canonique au sujet du 28e canon). Cette constatation est importante pour l'œcuménisme. Ne dit-on pas que les questions fondamentales de l'unité chrétienne sont christologiques ? Ainsi la présente Somme chalcédonienne est du plus haut intérêt unioniste. Les 150 dernières pages contiennent les tables et la bibliographie. D. N. E.

René Aigrain. — L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire. Paris, Bloud et Gay, 1953 ; in-8, 416 p.

Voici un ouvrage qui ne manque ni d'originalité ni d'utilité. L'A., dont l'érudition dans les sciences ecclésiastiques est bien connue, veut donner ici l'« esquisse de ce que doit être l'hagiographie en elle-même, c'est-à-dire la définition d'une technique, d'une méthode, avec l'histoire sommaire de la manière dont cette méthode a été mise en œuvre depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours » (p. 7). Trois parties : Sources, critique, histoire. Les « sources » sont divisées entre les calendriers, les martyrologes et les synaxaires, les documents et les narrations (inscriptions, diplômes, correspondance, panégyriques, actes et passions, recueils édifiants, etc.). La « critique » recherche les lois de la méthode en hagiographie : légendes à débrouiller, critères à utiliser pour distinguer le vrai du faux dans une matière où on les a perpétuellement confondus et comme à plaisir, usage des « coordonnées hagiographiques » (expression due au P. Delehaye), tout cela sans tomber dans les écarts d'une hypercritique peu constructive. Dans cette partie, l'A. a profité de l'expérience des savants de ces derniers siècles, et spécialement des Bollandistes. Ceux-ci font du reste presque tous les frais de la 3e partie (« histoire ») qui va de l'âge patristique à l'époque moderne, en s'arrêtant surtout aux œuvres magistrales de l'hagiographie professionnelle. L'ouvrage est au point et bien divisé, les consultations faciles, les renseignements suffisamment garantis. On peut l'utiliser comme le répertoire le plus commode, à consulter avant tout autre ouvrage, pour tout ce qui regarde les Vies des Saints de toute l'Église, aussi bien d'Orient que d'Occident.

D. O. R.

Studia Mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundus Martin, Ordinis praedicatorum, S. Theologiae magistri, LXXum natalem agentis. Bruges, « De Tempel », 1949 ; in-8, XVI-540 p.

Mélanges offerts au savant dominicain, alors septuagénaire, décédé depuis, et qui fut l'une des chevilles ouvrières du *Spicilegium sacrum Lovaniense*. Vingt et un collaborateurs, parmi lesquels des sommités comme Mgr Lebon, Mgr Landgraf, Mgr Grabmann, les RR. PP. de Ghellinck, Pelster, Cavallera, Chenu, dom Lottin etc. ont tenu à manifester ici leur témoignage de vénération et de sympathie envers un des rénovateurs des études médiévales en notre époque. Le P. Martin portait le même nom qu'un autre dominicain célèbre du XIIIe siècle, orientaliste de renom, auquel le P. Cavallera a spirituellement consacré ici une étude : « L'*explanatio symboli* de Raymond Martin O. P. (1258) », ouvrage spécialement dirigé contre les musulmans. — En tête du volume, après les dédicaces et les listes d'apparat, figure une notice bibliographique de R. P. M., un aperçu de ses travaux scientifiques et la liste de ses ouvrages et publications.

D. O. R.

R. Janin. — Église orientales et rites orientaux. Paris, Letouzey, 1955 ; in-12, 548 p., 8 h.-t.

Le prospectus recommandant cet ouvrage porte : « Parmi ceux qui vivent en dehors de l'Église catholique, les Orientaux cccupent une place de choix : ne sont-ils pas les plus anciens, ceux qui ont le mieux conservé l'héritage de la primitive Église, ceux dont les doctrines et les usages sont les plus proches des nôtres ? » Si vrai qu'il soit que cette 4e édition ait été soigneusement mise à jour au point de vue de l'information (p. ex. en ce qui concerce les syriens et les chaldéens), et qu'elle rendra de ce fait de précieux services, on eût pu souhaiter aussi que l'esprit en fût un peu renouvelé, et mis en harmonie avec la phrase publicitaire citée. Nous lisons par exemple à propos du monachisme : « ... l'habitude bien orientale de rêver des heures entières sans penser à rien de précis finit ... par user tous les ressorts chez des natures qui n'ont déjà pas beaucoup de vigueur propre. Aussi y a-t-il un bon nombre de moines à vivre dans une quiétude béate qui fait involontairement songer aux derviches musulmans ou aux fakirs hindous » (p. 96). Ceux qui connaissent mieux les institutions monastiques de l'Orient pourront nous dire que, derrière l'apparence décrite ici, il y a, sinon toujours, du moins plus souvent qu'on ne croit, un vrai sens de la tradition monastique profonde. Il nous semble qu'un peu plus de nuances sur ce point — comme sur plusieurs autres — eût évité de froisser beaucoup de lecteurs qui ne se contentent plus aujourd'hui, dans ces questions, de ces phrases à l'emporte-pièce, mais souhaitent voir leurs frères non-unis traités avec plus de respect.

D. O. R.

J. Bohatec. — Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus. Graz, Böhlaus, 1950 ; in-8, VIII-492 p. D.M. 26.

Dans cette étude, déjà parue en partie sous forme d'articles, l'A. recherche les limites de l'influence qu'ont exercée sur Calvin les humanistes français et surtout Budé. L'ouvrage contient deux parties, dont la première est consacrée à la doctrine de Guillaume Budé et la seconde, de loin la plus importante, à celle de Calvin. En sept chapitres M. B. résume les idées de Budé, où l'on reconnaît facilement l'influence d'Érasme. Il montre que Budé n'a insisté sur les arts libéraux qu'en vue de sa philosophie chrétienne, dont il a trouvé les fondements surtout dans les écrits des Pères grecs. Les deux chapitres sur la *Théurgie*, terme emprunté au pseudo-Denys, et sur la *Philothérie*, c.-à-d. la contemplation comme discipline mystique, nous introduisent au cœur de la doctrine de Budé. Celle-ci forme un système complet, une vraie « philosophie de la vie », qui prépare déjà la voie aux penseurs postérieurs comme Montaigne. Le sommet en est la mystique de la croix, par laquelle la divinisation de l'homme se réalise. Le chap. VII : catholicisme et protestantisme, nous intéresse particulièrement. Grâce à son humanisme, Budé veut rester un représentant du catholicisme réformateur. Comme aristocrate français, il est contre la Réforme pour des raisons politiques, mais d'autre part il défend avec zèle la doctrine catholique de l'épiscopat, celle des bonnes œuvres etc. La deuxième partie a un double but. M. B. cherche à y établir les liens entre Calvin et l'humanisme, et ensuite à démontrer l'influence réelle que Budé a exercée sur le Réformateur. Une analyse serrée des écrits dans lesquels

Calvin s'adresse aux humanistes révèle certains rapports. Le livre I présente ainsi dans ses trois chapitres les argumentations entre Calvin et Budé, Bunel, Des Périers, Rabelais, les Nicodémites etc. Retenons la conclusion selon laquelle Calvin se détache de plus en plus de cet humanisme sceptique et subjectif, qui nie l'existence de l'éternité, pour se tourner vers l'humanisme chrétien du type érasmien. Le livre II décrit en sept chapitres les parties de la doctrine calviniste qui contiennent des éléments empruntés à l'humanisme, notamment la philosophie chrétienne, l'éthique, la doctrine de l'État, l'esthétique. Sur trois points Calvin se montre l'adversaire farouche des humanistes : l'idée de Dieu, l'idée de la liberté et celle de l'éternité. Il reprend ici quelques concepts de Budé et d'Érasme concernant surtout la philosophie chrétienne et l'éternité de Dieu, mais il les dépasse largement en ce qui concerne la prédestination, la majesté et l'autorité de Dieu, et la morale fondée sur la doctrine du péché. On regrettera l'absence d'une introduction historique, surtout pour la première partie sur Budé. Car le moyen âge latin est loin d'avoir été sans influence sur lui, comme on l'a montré dans le cas de Calvin. De même l'influence de la théologie grecque a-t-elle été certainement moins prédominante que l'A. ne le suggère. Par contre l'indépendance de Calvin vis-à-vis de Budé et d'Érasme est plus marquée qu'il ne le veut. La table des matières n'est malheureusement pas assez détaillée. Soulignons cependant la valeur incontestable de cette étude tant au point de vue historique que théologique. D. P. B.

René P. Millot. — L'Épopée missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu, de S. Paul à Grégoire XV. (Coll. « Textes pour l'Histoire sacrée »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 456 p.

Cet ouvrage a ceci de particulièrement utile qu'il donne les sources principales de l'histoire missionnaire dans les textes originaux eux-mêmes, qu'on lit toujours de préférence, et qui ne sont généralement pas faciles à trouver. C'est toute l'histoire de l'évangélisation du monde qui est ainsi passée en revue. Si l'apostolat des SS. Cyrille et Méthode est suffisamment évoqué, nous avons d'autre part cherché en vain quelques pages sur l'évangélisation de la Russie par Byzance. Cet immense territoire qui a été si profondément christianisé, a été lui aussi atteint pourtant dans l'« époque missionnaire », et on peut faire aux AA. le reproche de n'en avoir point parlé. D. O. R.

André D. Tolédano. — Histoire de l'Angleterre chrétienne. Paris, Robert Lafont, 1955 ; in-8, 335 p.

Si l'A. a quelque compétence en histoire moderne, et si ses chapitres sur l'Angleterre depuis la Réforme sont assez bons, les parties qui traitent des origines sont assez déficientes, et contiennent un certain nombre d'erreurs qui ne peuvent être mises que sur le compte de l'ignorance. C'est ainsi qu'il a pu donner par exemple cette description du monachisme celtique « Les centres religieux se formèrent autour des cellules des solitaires. Les monastères correspondaient aux tribus celtiques. Les moines étaient mariés pour la plupart(!) » (p. 14), confusion manifeste entre les

moines et les fidèles rattachés aux monastères. Ailleurs, l'A. explique ainsi le cas de S. Cuthbert qui s'était retiré dans un ermitage : « la vie de *cénobite* l'attirait. Il s'installa donc dans les solitudes des îlots de Farne » (p. 20). Il eut fallu dire la vie d'ermite ou d'anachorète, non de cénobite.

D. O. R.

Maurice F. Reidy. — Bishop Lancelot Andrewes, Jacobean Court Preacher. Chicago, Loyola University Press, 1955 ; in-8, XII-238 p.

Nous avons là une importante contribution aux études sur Andrewes due à un jésuite américain qui se met davantage à l'école de l'évêque qu'à celle de Bellarmin. L'esprit, excellent, perce jusque dans la phraséologie, et les réserves sont iréniquement formulées. L'A. laisse de côté les *Preces Privatae* qui représentent pour certains toute l'œuvre d'Andrewes. Il ne tient guère compte non plus des écrits de controverse qui ont fait l'objet d'études, comme celle de W. Frere, et s'attache surtout au prédicateur de cour. C'est donc aux Sermons — cinq volumes dans la L. A. C. T. — qu'il va demander le secret de la personnalité religieuse et de la théologie d'A. Cette enquête diligente ne laisse rien échapper d'important. Un chapitre est même consacré au style d'A., déconcertant pour le moins. On est heureux d'apprendre que T. S. Eliott considère A. comme un grand maître de la phrase ramassée. L'A. tient compte par ailleurs d'un contexte embrassant toute la carrière du théologien. Il a fait lui-même des recherches à *Pembroke College*. Remarquons à ce propos que le R. P. ne fait aucune allusion aux doutes récemment exprimés sur l'authenticité du *Pattern of Catechistical Doctrine*. L'A. assimile parfois un peu vite les réformes continentales au puritanisme anglais. D. H. M.

Allen French. — Charles I and the Puritan Upheaval. Londres. Allen et Unwin, 1955 ; in-8, 436 p., 30/-.

L'A. recherche ici les causes précises qui ont engendré, sous le règne de Charles Ier, la grande émigration vers le Massachussets. Un tableau de la vie concrète de la nation (roi et Cour, population rurale, capitale, vie de famille) précède l'analyse des difficultés économiques ressenties surtout par les classes pauvres et certaines professions et aggravées par les épidémies. L'A. souligne alors les rigueurs et les échecs des campagnes militaires, ainsi que les hasards de la vie en mer. Le grave problème financier provoque un malaise, et là encore sont soulignées les erreurs du roi : la question du *Ship-money* intervient également, ainsi que l'atmosphère créée par la Star Chamber. A ces divers motifs, vient s'ajouter la situation créée par la lutte contre les puritains que l'A. expose en donnant des détails nouveaux. Il s'attache également au fonctionnement de la *High Commission*, et deux procédures contre les puritains Chauncy et Ward nous sont données tout au long d'après les sources. En fait, tous les aspects de la vie anglaise qui peuvent être de près où de loin mis en rapport avec l'exode vers l'Amérique, sont analysés sur la base des documents que l'A. a réunis pendant plus de dix ans de travail. On lui saura ainsi gré de son importante contribution qui fourmille de détails concrets et parfois savoureux, même s'il paraît dépasser quelque peu son propos.

D. H. M.

G. R. Elton. — England under the Tudors, Londres, Methuen, 1955 ; in-8, XII-504 p. 25/-.

L'A. éprouve le besoin de se justifier pour avoir ajouté un ouvrage à tous ceux qui ont paru sur le XVIe siècle anglais. Sa contribution à l'*History of England* en 8 volumes édité par Sir Charles Oman ne fera certes pas double emploi. Il ne présente ici aucun des points de vue classiques: catholique, *high Anglican*, protestant ou autre, en une matière où la religion est si liée aux événements. Ce détachement n'est pas de l'indifférence et comporte de nombreux jugements à l'emporte-pièce sur les hommes et les faits, où parfois l'A. tend à prendre le contre-pied des idées admises couramment, tout cela en un style nerveux et convaincu. C'est fréquemment en fonction du réalisme politique qu'il apprécie un développement historique. On rendrait ainsi compte de ce que certaines personnalités, comme Th. Cromwell, sortent en fait à leur avantage des analyses de l'A. De même la période 1540-1558 est présentée comme une fâcheuse parenthèse, dominée par l'aveuglement et les passions religieuses des extrémistes dans les deux camps : les résultats positifs ne rempliraient pas une page ; en fait l'A. ne traite ces années qu'en 29 p., sur les 500 que comporte son livre. Au-delà Élizabeth et Cecil renouent avec la grande politique. Ce n'est évidemment qu'une tendance et l'A. n'est nullement insensible aux autres aspects de la réalité : il accorde une attention toute spéciale aux faits économiques et sociaux auxquels il consacre un chapitre à part. Il opère des discernements et, en jugeant les catholiques, il ne condamne pas en bloc. Enfin une remarquable bibliographie agrémentée d'opinions — exprimées parfois sans détour — pourrait servir de modèle.

D. H. M.

William D. Maxwell. — A History of Worship in the Church of Scotland. Londres, Oxford University Press, 1955 ; in-12, 190 p., 15/-.

Ces conférences sur l'histoire de la liturgie dans l'Église d'Écosse nous paraissent remarquables à plusieurs égards. L'A. connaît à fond ce dont il parle et s'est déjà signalé par plusieurs études de détail. Pionnier du renouveau liturgique dans son Église, il écrit en fonction d'une situation concrète : tirer les leçons du passé. Enfin le développement du culte chrétien ne commence pas au XVIe siècle mais la liturgie classique de l'Antiquité a pour lui une valeur permanente. Une première partie traite de la liturgie en Écosse avant la Réforme. L'A. évite les développements faciles pour un réformé. Il souligne la parenté de la première liturgie au temps de S. Ninian avec la vieille liturgie romaine dont il parle avec respect et sympathie. La celtisation marque une étape postérieure qui reculera par la suite devant la pratique courante du moyen âge anglais. Il réserve ses sévérités à cette dernière pratique et surtout à sa forme la plus évoluée. C'est contre ces déformations que la Réforme s'insurgera. Après une période où règne le 2d *Prayer Book* anglais, s'introduit en 1560 le *Book of Common Order* de Knox sur le modèle de la liturgie de Genève. Le schéma général du culte eucharistique garde cependant un certain caractère antique à l'inverse des textes eux-mêmes et des attitudes. La royauté anglaise

cherche avec Jacques Ier et Charles Ier à imposer un *Prayer Book* (*Prayer Book* écossais de 1637) cependant que se développe le radicalisme puritain.) Le *Westminster Directory* de 1644 réglemente minutieusement le B. C. O. en incorporant certains usages anglais. Il inaugure d'ailleurs une période de dégénérescence, particulièrement après l'établissement presbytérien de 1689. Le culte s'identifie avec un bavardage humain de plus en plus envahissant. Une renaissance s'effectue dans certains milieux au XIXe siècle, mais il faut attendre 1940 pour voir le mouvement liturgique moderne produire ses fruits dans un nouveau *Book of Common Order* officiel, dont l'A. fait l'éloge, mais sur lequel il demeure beaucoup trop bref à notre gré. On fait usage de cette dernière liturgie en français à l'Église St-Pierre de Genève et elle n'a pas été sans influence, semble-t-il, sur la nouvelle liturgie eucharistique de la C. S. I. D. H. M.

The European Inheritance. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XXVIII-544 p., 42/-.

Ce premier volume d'une série de trois nous donne une histoire de l'Europe des origines préhistoriques à la fin du moyen âge. L'*Editor* a distribué la tâche entre quatre spécialistes, et ces derniers se sont efforcés de présenter à un assez large public le secteur où ils sont passés maîtres. Ils ne prétendent pas offrir un récit exhaustif mais ils veulent mettre en relief les grandes articulations du déroulement historique qui ont peu à peu mené à l'Europe d'aujourd'hui et à la civilisation que nous lui connaissons. Nous soulignerons comme particulièrement digne d'attention l'exposé bref mais substantiel de C. H. Dodd, si bien dans sa manière quand il vulgarise, non sans d'ailleurs quelques raccourcis. Il est consacré à Israël et à l'Église du Nouveau Testament. L'exposé suivant, de M. Ganshof, bien que tenant compte des faits économiques et culturels, ne nous paraît pas très original, et c'est W. Tarn dont le nom assure la tenue de la section Grèce-Rome qui s'est chargé d'opérer une liaison un peu épisodique entre l'Église primitive de M. Dodd et l'Église médiévale de M. Ganshof. Il est souvent mieux inspiré que quand il nous parle, p. 246, de la conversion de Constantin. M. Gordon Childe asseoit l'ensemble du volume sur une base « préhistorique » ample et assez technique. Des documents suggestifs pour la plupart mais forcément un peu maigres donnent un échantillon des sources que chaque historien a à sa disposition pour construire et justifier son exposé. D. H. M.

R. L. Greame Ritschie. — The Normans in Scotland. Édimbourg, University Press, 1954 ; in-8, XLIV-466 p., 50/-.

Cette remarquable étude retrace les diverses phases de la normandisation de l'Écosse sous les règnes de Malcolm Canmore et de ses fils. L'A. rappelle d'abord les principaux faits qui ont rendu possible ce phénomène : la politique des mariages et la conquête de 1066 avec ses répercussions sur l'Écosse. Les éléments fondamentaux qui aboutirent à la normandisation complète au milieu du XIIe siècle sont déjà présents et agissant sous le règne du fils de Malcolm, Alexandre (1197-1124). Ce sont en fait les corollaires d'une conquête normande, que ce soit en Angleterre, en Écosse

ou ailleurs. La présence de toute une série de hauts personnages qui portent des noms français — dont dérivent aujourd'hui un bon nombre de noms écossais — conseillers, officiers d'État, chevaliers, vicomtes, entraîne l'organisation du système féodal normand, avec des institutions normandes très caractéristiques : le château, le sheriffdom, le burgh. Sous le règne du pieux roi David (1123-1153) se poursuivra la réorganisation de l'Église par le développement du système des diocèses et des paroisses et la prédominance des prélats français. C'est aussi le monachisme qui prend un essor étonnant grâce aux fondations françaises entreprises par les ordres nouveaux : cisterciens, augustins, prémontrés. Aelred, intime de la cour du Roi David et Abbé de Rievaulx se rattache a certains égards à ce mouvement. Comme le remarque l'A., l'abbaye a été une contribution permanente à la vie écossaise : Les châteaux de bois ont disparus, il y a toujours une arche normande à Dunferline. D. H. M.

Dom Anselm Hughes. — Early Medieval Music up to 1300. (New Oxford History of Music, II). Londres, Oxford University Press, 1954 ; in-8, XVIII-434 p., 45 /-.

Depuis que fut publiée la première édition de l'*Histoire de la Musique*, à Oxford de 1900 à 1905, l'intérêt des musiciens et des musicologues s'est élargi dans la mesure où une documentation nouvelle leur fournissait aliment. Ainsi non seulement les modernes cherchent-ils à renouveler les formes, mais aussi le passé se laisse-t-il mieux pénétrer et les peuples lointains révèlent-ils peu à peu leur secret, sans d'ailleurs être toujours bien compris par le musicien occidental. On reconnaît aussi mieux à présent le rôle de véhicule et même de créateur dans l'évolution de la musique tenu par la musique d'Église en raison de sa continuité et de l'entraînement de ses praticiens. La nouvelle collection veut rendre raison à ces différents facteurs, en étendant sa masse de 6 à 10 volumes et en élargissant son équipe de collaborateurs. Le premier volume paru (t. II) traite des musiques ecclésiastiques anciennes jusqu'au début de la polyphonie occidentale avec le motet compris. La présence de M. Wellesz dans le comité d'édition a facilité la mise en relief des divers chants ecclésiastiques orientaux. Ce premier aperçu dans une histoire de ce genre attire l'attention sur l'importance du sujet et devrait susciter de nouveaux chercheurs et artistes à se donner à un champ d'action infini, plein de trésors à peine soupçonnés par les mieux informés, mais aussi plein de surprises relativement aux idées reçues sur les modes musicaux et l'accroissement des répertoires. Les travaux des meilleurs grégorianistes sont ensuite utilisés par des spécialistes, tel Mgr H. Anglès, directeur de l'Institut pontifical de Musique Sacrée à Rome, et dom Anselm Hughes, bénédictin anglican de Nashdom, auteur principal du volume. Un complément musical est prévu en cours d'édition où à chaque volume d'histoire correspond un album de disques H. M. V. sous le titre : *The History of Music in Sound.*

D. M. F.

Herbert Koch. — Römische Kunst. Weimar Böhlaus, 1949 ; in-8, 160 p., 61 pl.

Sans la Grèce l'art romain tel que nous le connaissons serait inconcevable. Il n'est pourtant pas simplement l'art de la Grèce transplanté à Rome et en Italie. Cet art a ses traits propres et bien marqués, par lesquels on le distingue assez nettement de l'art grec. A côté de la peinture murale dans laquelle on peut découvrir quatre styles différents, les Romains se distinguent surtout par leur goût pour le réel, le personnel. Ainsi par exemple leur peinture murale nous montre dans ses paysages leur amour d'une représentation exacte et presque individuelle de la réalité. Cependant nous ne pouvons point faire la liaison entre ces fresques et le paysage médiéval ou moderne, ni même avec la floraison de l'art chrétien des mosaïques des premiers siècles. Le même goût explique la grande vogue du relief historique et du portrait sculpté, art dans lequel les Romains excellent vraiment. Ce livre instructif nous montre clairement que Rome, tout en sauvant l'art plastique des Grecs pour l'Europe tout entière, a su se servir de tout ce que d'autres cultures lui ont apporté, sans perdre pour autant sa physionomie propre en se créant un art bien à elle, un art vraiment romain.

D. J.-B. v. d. H.

Carl-Otto Nordström. — Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna. (Coll. « Figura », 4). Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1953 ; in-8, 150 p.

L'A. s'est proposé ici de réexaminer les interprétations courantes des mosaïques de Ravenne à la lumière de l'*Ideengeschichte*. Il nous guide pas à pas à travers les églises de R., formulant de saines critiques aux théories en vigueur, faisant des observations et des comparaisons profitables. Sous l'influence de l'*Ideengeschichte*, il voit souvent dans des expressions identiques des signes de dérivation, et part de cette idée que l'artiste doit nécessairement s'inspirer d'un texte liturgique ou de quelque chose d'analogue. Il analyse successivement le mausolée de *Galla Placidia* où, dans la mosaïque de St-Laurent, c'est surtout la *Virtus* du saint qui est exprimée plutôt que son intercession. On n'oubliera pas pourtant la place du thème de la Croix rédemptrice dans le mausolée (croix de la voûte du Bon Pasteur de St-Laurent). Au baptistère des Orthodoxes, il s'agit de l'interprétation du Christ, doté de l'*aurum coronarium*. Un chapitre est consacré aux trônes et aux animaux symboliques. — A St. Apollinaire-le-Neuf, les scènes bibliques auraient pour source non pas la liturgie syro-jacobite (Baumstark) mais une liturgie nord-italique. Cependant, les types iconographiques auraient une origine orientale... A St-Vital, les représentations tendent à la glorification du Christ et de l'eucharistie. A St-Apollinaire-in-Classe, la transfiguration serait le prototype du jugement. Excellent travail, minutieux et richement illustré.

D. L. P.

Werner Weisbach. — Ausdrucksgestaltung in mittelalterlicher Kunst. Einsiedeln, Benziger, 1948 ; in-8, X-116 p., 24 pl. avec 49 repr.

Ce livre fondé sur une base scientifique, n'est cependant pas destiné uniquement aux savants. L'A. veut au contraire donner aux non-initiés la possibilité d'une compréhension raisonnée de la peinture et de la sculpture du moyen âge. De nombreux facteurs ont, en effet, contribué à l'élaboration de l'art figuratif à cette époque. Dans un premier chap. l'A. nous décrit avec beaucoup de pénétration les traits caractéristiques de l'art antique grec et romain, qui, dans son développement hellénistique et plus tard byzantin, se trouve être à la base de tout art chrétien tant en Orient qu'en Occident. C'est à bon droit qu'une fois de plus il souligne l'importance de Byzance dans l'art chrétien : 1° parce qu'elle a retenu des formes classiques et 2° parce qu'elle a introduit des parties et des formes du cérémonial de la cour impériale dans les représentations chrétiennes, fondées sur l'analogie entre le royaume des cieux et le royaume terrestre. Les exemples donnés par l'A. nous montrent, dès avant les temps carolingiens, l'existence d'un réalisme presque exagéré, ceci contre Köhler qui voulait y voir une marque distinctive de l'art carolingien. Aux temps des Othons les contacts avec Byzance étaient particulièrement nombreux. Il n'est donc pas surprenant de voir l'influence de son art à cette époque. L'A. passe en revue les différentes écoles importantes notamment l'école de Reichenau, d'Echternach et de Ratisbonne en Allemagne, sans oublier pour autant les œuvres d'art, souvent très originales et fort indépendantes que produisirent p. ex. en Angleterre des maîtres de grande valeur. Il nous découvre avec beaucoup de sagacité plusieurs principes qui sont à la base de la plupart des réalisations artistiques durant presque tout le moyen âge. Notons seulement les principes de l'illustration, de la représentation et de la construction. A propos de ce dernier, l'A. montre que son développement presque excessif caractérise l'art d'Occident, tandis qu'à Byzance cette tendance ne s'est jamais manifestée d'une manière aussi forte. Le mérite de l'A. est surtout de nous avoir montré clairement la persistance de l'influence de Byzance sur l'art occidental jusqu'au haut moyen âge et de nous en avoir donné une compréhension plus approfondie.

D. J.-B. v. d. H.

M. Clement. — The S. P. C. K. and Wales, 1699-1740. The History of the S. P. C. K. in Wales from its Foundation to the Early Years of the Welsh Methodist Movement. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, XVIII-214 p., 25/-.

Le titre donne le contenu du livre. Le travail de la S. P. C. K. se concentre surtout autour de la question de l'éducation élémentaire. L'homme qui sait lire, écrire et calculer est bien plus capable de développer sa vie religieuse qu'un analphabète. Le premier effort a donc été de fonder et entretenir des écoles de charité. A cela a fait suite l'édition de Bibles et autres ouvrages en langue galloise. Mlle C. nous décrit en spécialiste toutes les circonstances accompagnant et conditionnant cet apostolat : personnes, moyens de transport et de paiement. Plus de la moitié du livre est consacrée à des tableaux détaillés sur les écoles, les maîtres, etc.

D. G. B.

S. L. Grigoriev. — The Diaghilev Ballet, 1909-1929. Londres, Constable, 1953 ; in-8, X-272 p., 35/-.

L'A. de ces « Annales » était l'associé du grand Djagilev pendant toute sa carrière. C'est en 1930 qu'il s'est mis à rédiger, en russe, ses abondantes notes, et c'est de cette rédaction qu'est née la présente publication en langue anglaise. Nous nous trouvons devant l'histoire intime, écrite sur le ton de la conversation, d'un homme, génie, certes, mais d'un caractère peu commode et qui passa sa vie au contact avec d'autres génies tout aussi difficiles. On devine la succession de disputes et de réconciliations spectaculaires. Devant cette toile de fond ont été créés les chefs-d'œuvre du ballet qui gardent jusqu'à nos jours leur place dans tous les répertoires : *Schéhérézade*, *l'Oiseau de feu*, etc. M. G. est un admirable narrateur et de la plus parfaite discrétion. D. G. B.

LIVRES REÇUS

BARJON, L., *Le Silence de Dieu dans la littérature contemporaine*. (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 200 p.

BARSOTTI, D., *La Rivelazione dell'amore*. (Coll. « Deificum lumen », 10). Florence, Libreria editrice fiorentina, 1955 ; in-8, 510 p.

BARTZ, W., *Katholische Konfessionskunde heute*. (Trierische Theol. Zeitschr., 1954, I). Trèves, Paulinus-Verlag, 1954 ; in-8, 16 p.

BELLENEY, J., *Guérisons de Lourdes*. Préf. de Mgr Théas. (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 132 p., nombr. illustr.

CHESTERTON, G. K., *L'Église catholique et la conversion*. Trad. de l'anglais par R. Aouad. Paris, Bonne Presse, 1952 ; in-12, 100 p.

DE KLERK, C. J. M., *Cultus en Ritueel van het Orthodoxe Hindoeisme in Suriname*. Amsterdam, Urbi et Orbi, 1951 ; in-8, 292 p.

FABRE, D., *Suisse*. (Coll. « Petite planète »). Paris, Éd. du Seuil, 1955 ; in-12, 192 p. nombr. illustr.

Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Athènes, Apost. Diakonia, 1952 ; in-48, 48 p.

FOUGIAS, M., *Οἱ ἐν Κριμαίᾳ Ἑλληνικοὶ Ναοί (κατὰ τὰ μετὰ τὸν ἐπανάστασιν ἔτη)*. Alexandrie, Kasimatis, 1955 ; in-8, 15 p.

— *Τὸ « Αὐτοκέφαλον » ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ Οὐκρανίας*. Alexandrie, Emporion, 1955 ; in-8, 38 p.

— *Ἐκκλησία Αὐτοχειροτονήτων ἐν Οὐκρανίᾳ Ἐκκλησία Ληπκώβ*. Ibid., 16 p.

GILSON, O., *L'Aube noire*. (Coll. « L'Aventure missionnaire », 6). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-8, 142 p.

(voir suite à la 3e page de la couverture).

Notices bibliographiques.

F. Amiot, *Gestes et Textes des Apôtres.* (Coll. « Textes pour l'Histoire sacrée »). Paris, Arthème Fayard, 1950 ; in-12, 600 p.

Cet ouvrage, fait suite, dans la Collection de Daniel-Rops, à *L'Évangile, vie et message du Christ.* Il était difficile de faire autre chose que de reprendre le texte du Nouveau Testament — Actes, Épîtres et Apocalypse — en une traduction nouvelle avec des notes adaptées au genre de lecteurs de la collection. Parmi les appendices nombreux (tables de toutes sortes), le plus utile nous a paru être l'ensemble des textes patristiques des trois premiers siècles concernant la venue de S. Pierre à Rome.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Heft I, 1951-52. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1952 ; in-8, 196 p.

Cette *Revue internationale des Études bibliques* a pour but de fournir un répertoire bibliographique, avec notices pour les publications les plus importantes, de tout ce qui paraît concernant les sciences bibliques et avoisinantes — ce dernier secteur va assez loin. Le premier projet, qui fut grandiose, a dû être modifié. Le présent fascicule appartient à la première manière. Il faut souhaiter que cette bibliographie se poursuive, car elle promettait de rendre les plus grands services aux travailleurs.

Juan Alfaro, S. J., *Lo Natural y lo Sobrenatural.* Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534). Madrid, Institut Suarez, 1952 ; in-4, 424 p.

Contribution nouvelle à l'étude faite tant de fois déjà de la possibilité d'un désir naturel du surnaturel. C'est autour de Cajetan qu'est institué le présent débat, qui n'a d'actuel, en somme, que son affirmation concernant l'interprétation cajétanienne du P. de Lubac : Cajetan n'a pas tant innové qu'on pourrait le croire, et n'a fait que développer ce que ses prédécesseurs avaient implicitement admis.

Constantin Noppel, S. J., *Aedificatio Corporis Christi.* Aufriss der Pastoral. Fribourg-Br., Herder, 1949 ; in-8, XII-260 p., DM 7,60.

L'A. a centré son traité de théologie pastorale, fruit de cours donnés au *Germanicum* de Rome, autour de l'idée de l'édification du Corps du

Christ. Cette seconde édition a pu facilement intégrer l'enseignement de l'encyclique « *Mystici Corporis* ». On aime à voir l'A. souligner le rôle de la paroisse groupée autour de son église et de ses ministres. L'importance du laïcat, les problèmes de la jeunesse, l'action catholique et les questions de l'apostolat moderne sont envisagés avec clarté, mais l'A. se garde bien d'encourager un activisme excessif et ne perd jamais de vue l'action de l'Esprit-Saint.

RATRAMNE DE CORBIE, *Liber de Anima ad Odonem Bellovacensem* (Analecta mediaevalia Namurcensia, 2). Texte inédit, publié par D. C. Lambot. Namur, Godenne, 1951 ; in-8, 160 p.

Le 1er fascicule de la collection qui publie cet inédit attirait déjà l'attention des historiens sur le problème débattu ici (Ph. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle*). Le titre complet du présent opuscule de Ratramne est *Liber de anima ... contra quemdam monachum qui unam in omnibus animam esse contendebat.* L'édition présente est soignée, et est une contribution bien utile à l'histoire d'une question dont on retrouvera comme un écho, quoique sous une autre forme, dans les luttes du XIIIe siècle.

HILDEGARD VON BINGEN, *Wisse die Wege. Scivias.* Salzbourg, Müller, 1954 ; in-8, 414 p., nombreuses illustrations.

La célèbre visionnaire rhénane du XIIe siècle a laissé, dans les révélations de son *Scivias*, un traité dogmatique aux vues élevées sur tous les mystères depuis l'Unité et la Trinité de Dieu jusqu'aux fins dernières. L'édition actuelle du fameux traité est particulièrement précieuse par les trente-cinq reproductions en couleurs des enluminures du Codex de Rupertsberg. Elle se présente du reste sous une forme luxueuse, et est introduite par une préface que D. Herwegen avait donnée à la première édition en 1928.

FRIDERICUS STEGMÜLLER, *Albertus Magnus, autographum upsaliense.* Upsala, Almqvist et Wiksells, 1953 ; in-8, 238 p.

Édition luxueuse d'un autographe de S. Albert le Grand, avec reproduction photographique du texte, transcription, et variantes, précédé d'une étude sur l'état du manuscrit et la tradition paléographique. Le texte édité est un traité sur les Anges, en commentaire de *II Sent. Dist. 3 a. 6* à *Dist. 4, art. I.*

Theologische Fragen der Gegenwart. Festgabe für Kardinal Dr. Theodor Innitzer, Erzbischofs von Wien. Vienne, Faculté de théologie catholique, 1953 ; in-8, XVI-224 p.

La Faculté de théologie catholique de l'université de Vienne a rendu hommage au Card. Innitzer lors de son jubilé de cinquante ans de sacerdoce et de vingt ans d'épiscopat. Le regretté cardinal avait enseigné l'exégèse du N. T. durant vingt-quatre ans, et était resté toute sa vie un promoteur

des sciences sacrées. Les dix-huit professeurs de toutes les sciences ecclésiastiques de la Faculté ont tenus à apporter ici leur témoignage.

WILHELM STÄHLIN, *Predigthilfen über die erste Jahresreihe neuer Episteltexte für das Kirchenjahr 1952-53.* Kassel, Stauda, 1954 ; in-8, 182 p. (en 5 fasc.).

Ces cinq fascicules constituent le cycle annuel d'une série de prédications faites par le grand inspirateur du cercle de Berneuchern, ce centre de renouveau spirituel en Allemagne protestante, dont on a déjà beaucoup parlé. L'ordre de l'année liturgique est rigoureusement suivi, depuis l'Avent jusqu'aux derniers dimanches de l'année.

PAULUS WEISSENBERGER, *Das Benediktinische Mönchtum im 19./20. Jahrhundert 1800-1950.* Beuron, Kunstverlag, 1953 ; in-8, 168 p.

Cet ouvrage est conçu sous forme de notices courtes (*Regesten*), le plus souvent de deux ou trois lignes, qui suivent l'ordre du calendrier de 1800 à 1850. Il commence le 14 avril 1800, avec l'élection au souverain pontificat de l'ancien Abbé de Cesena, Chiaramonti, devenu le pape Pie VII. L'entrée au monastère, voire la naissance, des futures gloires bénédictines figurent aussi à leur jour. Ceci donne un ensemble de renseignements un peu pêle-mêle, qui suscitera parfois l'humour des esprits caustiques, mais rendra incontestablement de très grands services pour la documentation, la recherche, et même la simple conversation, car elle existe dans les monastères.

FRIEDRICH GÄRTNER, *Karl Barth und Zinzendorf.* (Theologische Existenz heute, N. F. 40). Munich, Kaiser, 1953 ; in-8, 52 p.

L'A. relève ici l'opinion de Karl Barth sur Zinzendorff, et souligne les valeurs permanentes de la pensée du grand piétiste allemand. Zinzendorff en effet n'a été nullement submergé par l'absolutisme, le rationalisme, l'humanisme et l'individualisme de son époque. Il y a en lui un « reste », qui témoignera toujours de sa compréhension profonde des grandes réalités chrétiennes.

J. C. GROOT, *Karl Barth's theologische betekenis* (Niet-Katholieke levenswijsheid). Bussum, Paul Brand, 1948 ; in-12, 176 p.

A. J. BRONKHORST, *Karl Barth, een levensbeeld.* 's-Gravenhage, Boekencentrum N. V., 1953 ; in-12, 160 p., 8 pl.

Ces petits ouvrages sont des modèles de bonne vulgarisation. Le premier, dont l'A. est catholique, expose la doctrine de Barth, tandis que le deuxième présente plutôt une biographie du grand théologien. Les deux livres se complètent d'une heureuse façon.

J. NEUNER UND H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung.* Ratisbonne. Gregoriusverlag, 1948 ; in-12, 466 p.

Cet ouvrage est un répertoire des monuments de la tradition et du magistère, une sorte de *Denzinger* en langue allemande. Ce qui le caractérise, c'est sa disposition non chronologique, mais systématique, par ordre de matières. Il est avant tout destiné aux laïcs, mais les étudiants en théologie seront les premiers à en profiter. L'éditeur de cette seconde édition confesse cependant que grande serait sa désillusion si les théologiens devaient se dispenser de recourir aux textes originaux. Un tableau comparatif avec *Denzinger* termine l'ouvrage.

DR RICHARD SATTELMAIR, *Sancta Ecclesia,* Bilder aus dem Leben der katholischen Kirche. Bonn, Athenaeum Verlag, 1919-54, in-4, 144 p., dont 112 illustrées.

Les albums sur la vie de l'Église sont de plus en plus nombreux. Celui-ci veut, par la beauté des illustrations photographiques prises dans l'art et la vie concrète de l'Église, en refléter la sainteté d'une manière puissante. On peut dire qu'il a atteint son but. Le moyen employé est surtout la mise en valeur de la vie sacramentaire et liturgique de l'Église, des éléments de la nature et de la vie humaine qui y sont rehaussés par la sacration etc.

ROMANO GUARDINI, *Verantwortung.* Gedanken zur jüdischen Frage. Munich, Kösel, 1952, in-8, 16, 44 p.

Ce discours, tenu à l'université de Tubingue évoque d'une manière vivante « la question juive pendant la guerre ». Il est un plaidoyer remarquable en faveur des droits et de la vérité. Le génie littéraire de l'A. s'est exprimé avec le meilleur de ses qualités dans ce petit ouvrage.

TOM ALLAN, *The Face of my Parish.* Londres, SCM Press, 1954 ; in-12, 124 p., 7/-.

Ce petit livre est la description du ministère d'un pasteur presbytérien dans un faubourg de Glasgow. Malgré la différence des situations, il se réfère aux expériences de l'Abbé Michonneau et, comme ce dernier, insiste sur l'importance de la paroisse pour réaliser la rechristianisation des masses. Les catholiques auront grand intérêt à confronter leurs positions et leurs problèmes avec ceux d'un membre de l'Église presbytérienne aux prises avec l'évangélisation du monde ouvrier d'aujourd'hui.

An experimental Centre. The First Decade; 1943-1953. Londres, Saint Anne's House, 1954 ; in-8, 12 p.

Ce fascicule nous donne un résumé de l'histoire des activités et du but poursuivi par *Saint Anne's House,* institution anglaise destinée à étudier tous les problèmes que pose aujourd'hui la présentation de l'Évangile dans tous les milieux contemporains. En dix ans, beaucoup de questions ont déjà été ainsi débattues.

ROSENSTOCK-HUESSY, *Der Atem des Geistes.* Francfort/M., Frankfurter Hefte, s. d. ; in-12, 294 p.

Les idées émises dans cet ouvrage tranchent absolument en tout. L'A. vise délibérément à briser le cadre habituel de toute manière de penser. Les sciences exactes, les langues, la grammaire, la liturgie, les jésuites, etc., toutes questions qui préoccupent tellement l'homme moderne, tout apparaît d'une manière neuve et originale, derrière laquelle pourtant perce la conscience de la parole de saint Jean : « Le Verbe s'est fait Chair ».

AGAPE MENNE, O. S. B., *Im Bannkreis Bernhards von Clairvaux.* Vom Leben in einer Zisterzienserinnen-Abtei. Salzbourg, Müller, 1953 ; in-8, 250 p.

Une moniale bénédictine d'Eibingen, réfugiée à la fin de la dernière guerre au monastère de Marienthal (frontière de la Moravie), nous donne ici, à l'occasion des fêtes jubilaires de S. Bernard, un aperçu de la vie cistercienne dans son histoire et dans son présent. Marienthal fut fondé en 1234 et est resté toujours en vie ; il a connu quelques grandes abbesses dont la physionomie est retracée en ces pages.

NELLO VIAN, *Pie X.* (Coll. « Les Saints par l'image »). Bruges, Desclée De Brouwer, 1954 ; in-8, 231 p., illustrations.

On ne pouvait, pour illustrer la mémoire du grand pape récemment canonisé, présenter un ouvrage meilleur. Texte sobre, limité aux grandes lignes de la biographie, mais très évocateur. Illustrations splendides, d'après des photos de L. von Matt. Personne ne verra ce livre sans l'ouvrir, personne ne l'ouvrira sans feuilleter quelques pages, ni regarder quelques-unes de ces reproductions magnifiques ; celui qui lira ne fût-ce que quelques lignes ou regardera quelques traits en retirera une impression de bienfaisante édification.

W. SCHAMONI, *Le vrai visage des Saints.* (Même coll.). 150 portraits de saints. Préf. du R. P. Doncœur. Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-8, 364 p. nombreuses illustrations.

Ces hommes, ces femmes « qu'un long face à face avec le Seigneur ... irradie d'un reflet surnaturel » (Préf. p. 11), sont présentés ici sous l'aspect du « document humain » qui leur aura été le plus favorable : fresque, médaille, portrait, icone, masque mortuaire, statue, spécimen d'écriture etc. Il résulte de cet ensemble, réalisé toujours avec goût et qualité, une apologie originale de la sainteté sous toutes ses formes. Nous ne pouvons songer à énumérer les saints qui sont présentés ici ; peu en somme, de ceux qui méritaient de figurer dans ce recueil, ont été oubliés.

PHILIPPE FAURÉ-FREMIET, *Esquisse d'une Philosophie concrète.* Préf. de V. Jankélévitch (Bibl. Philos. contemp.). Paris, P. U. F., 1954 ; in-8, XII-184 p.

Ouvrage qui se situerait dans une sorte de bergsonisme dépassé. L'histoire et la vie humaine sont dominées par l'effort que l'homme fait pour se réaliser au maximum. « Nous ne nous *retrouvons* jamais ; nous nous *recréons*,

et la dimension *passé* n'a pas plus pour le contenu réel que la dimension *futur*. Le lien de notre intemporalité à notre réalisation c'est le présent ».

FRANCOIS MEYER, *Problème de l'évolution* (Bibl. Philos. contemp.). Paris, P. U. F., 1954 ; in-8, 284 p.

Les spécialistes reconnaissent en cet ouvrage une importante mise au point des problèmes de l'évolution biologique et de l'épistémologie des théories scientifiques. De plus, la théorie de l'A. se révèle une antithèse dialectique du néodarwinisme.

MARCELLA RAVÀ, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*. Préf. de L. Salvatorelli. Firenze, Nuova Italia, 1951 ; in-4, XXVIII-228 p.

Cette bibliographie qui s'étend sur 160 p. et ne compte pas moins de 3.766 titres, renforcée de plus de 60 p. d'index à références multiples est évidemment un hommage de la part d'amis et d'admirateurs fidèles. Un tel luxe et une méticulosité aussi grande à l'égard d'un érudit d'incontestable valeur sans doute, mais dont le rayonnement et le crédit sont tout de même assez limités, donne l'impression pénible d'un homme « surfait » dont les disciples auraient éclairé la mémoire avec plus d'intelligence en donnant à cette *Bibliografia* des contours plus modestes.

The Teach Yourself. History of Painting: vol. III. The Flemish School; Vol. V. The German School ; vol. VI. The Dutch School ; vol. VIII. The British School ; vol. IX. The XIXth Century ; vol. X. The XXth Century. Texte d'H. Schmidt-Degener. Remaniement pour les lecteurs anglais par William Gaunt. Londres, English Universities Press, 1954 ; six fascicules in-8, 52 p. chacun, 10 /- par fasc.

Ces six volumes continuent et clôturent cette belle série (cfr. *Irén.*, 1954, p. 533 et 1955, p. 243) qui a pour but de familiariser le publir anglais avec les grands courants de la peinture. Le choix des illustrations de même que le texte permettent au lecteur de se faire une idée exacte de ce qu'a été et de ce qu'est aujourd'hui l'art de la peinture en Europe. Spécialement bienvenus sont les deux derniers volumes traitant du XIXe et du XXe s., grâce auxquels on a la possibilité de se retrouver dans le dédale des courants modernes.

Imprimatur :

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci, 15 juni 1956.

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.